ÉTUDES BIBLIQUES

LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRISMÉGISTE

I

L'ASTROLOGIE ET LES SCIENCES OCCULTES

PAR

LE R. P. FESTUGIÈRE, O. P.

Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études.

Avec un appendice sur l'*Hermétisme Arabe*

PAR

M. LOUIS MASSIGNON

Professeur au Collège de France.

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1950

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Vers la fin de la période hellénistique et sous l'Empire, il se répandit dans le monde gréco-romain un certain nombre de sagesses révélées que l'on attribuait soit à des mages perses (Zoroastre, Ostanès, Hystaspe), soit à un dieu d'Égypte (Thoth-Hermès), soit à des oracles venus de la Chaldée (Oracles Chaldaïques), soit même à des prophètes ou philosophes de la Grèce qui avaient approché de plus près le divin, car c'est au même temps que refleurissent le pythagorisme et l'orphisme.

Parmi ces sagesses révélées, celle qui porte le nom d'Hermès Trismégiste est l'une des plus importantes, et par le grand nombre d'écrits qu'elle a laissés, et par le champ que couvre cette littérature. On n'en connaît et l'on n'en étudie le plus souvent que ce qui touche à la philosophie ou à la théologie. Cependant l'Hermès égyptien s'est intéressé à bien d'autres domaines : il s'est occupé d'astrologie, d'alchimie, de magie, et loin que cet hermétisme qu'on pourrait dire populaire ne représente qu'une branche secondaire et tardive de la révélation hermétique, c'en est au contraire la production la plus ancienne, celle qui a donné sa forme et servi de modèle, du moins pour une grande part, à l'hermétisme savant. La connaissance de cet hermétisme populaire eût été difficile il y a encore cinquante ans. Mais, depuis le début du siècle, d'admirables collections telles que le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* et les *Papyri Graecae Magicae,* les travaux d'ardents pionniers, Reitzenstein, W. Kroll, Boll, Max Wellmann, Lagercranz, pour ne parler que des morts, ont remis en lumière une foule de documents qui éclairent d'un meilleur jour la religion vivante, les croyances réelles, d'une partie sans doute importante des habitants de l'Empire, singulièrement en Égypte. Il m'a donc semblé que le temps était venu de puiser en ces trésors. On a les moyens aujourd'hui de prendre une vue d'ensemble de la littérature hermétique, sous son double aspect populaire et savant.

Cet ouvrage comportera deux parties. Dans la première, qui paraît ici, je considère les écrits, nombreux et dispersés, où Hermès traite de l'astrologie et des sciences occultes, c'est-à-dire de l'alchimie, de la magie et de cette thérapeutique, fondée sur les sympathies et antipathies secrètes entre les êtres de la nature, dont les *Kyranides* hermétiques sont l'un des plus curieux témoins. Ces chapitres sont précédés d'une introduction générale où j'ai essayé de faire comprendre comment les sagesses révélées ont pu naître et ce qui en assura le succès. C'est là sans doute l'un des sujets les plus captivants de l'histoire spirituelle de l'Empire, l'un aussi des plus obscurs. Je n'ai point eu dessein de l'épuiser, mais d'indiquer seulement les traits qui m'ont paru les plus notables. Le dernier chapitre de l'introduction est consacré à la personnalité d'Hermès, et le dernier du livre aux formes littéraires sous lesquelles se présente à nous le *logos* de révélation. Ces observations valent pour les deux hermétismes : elles serviront ainsi comme de transition au second volume.

La seconde partie de cet ouvrage aura pour objet l'hermétisme philosophique et théologique. Sans doute, depuis le *Poimandres* de Reitzenstein (1904), les travaux de Reitzenstein lui-même, puis de Wilhelm Kroll, Joseph Kroll, Bousset, W. Scott, C. H. Dodd, et j'en passe, ont beaucoup contribué à une meilleure intelligence de l'hermétisme savant. Néanmoins, comme cette forme de sagesse présente des rapports très étroits avec les autres mouvements philosophiques et religieux du même temps, et que les progrès de la recherche historique rendent la connaissance de ce milieu toujours plus riche et plus profonde, il peut sembler utile encore de reprendre à nouveau le problème de l'hermétisme, d'autant qu'en France même le dernier livre sur ce sujet remonte à trois quarts de siècle (1). Hermétisme populaire et hermétisme savant comportent, certes, des traits communs et ils ont influé l'un sur l'autre : ils n'en font pas moins deux unités distinctes et il y a tout avantage à les étudier séparément. En outre, chargé d'éditer, en collaboration avec un ami de Harvard, A. D. Nock, les textes philosophiques du Trismégiste dans la *Collection Budé,* j'ai jugé préférable d'attendre, pour parler d'Hermès philosophe, que cette édition ait paru.

Dans le présent volume, j'ai fait de larges emprunts à cette

(1) Louis MÉNARD, *Hermès Trismégiste,* traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris, 1867 (2e édition).

littérature qu'on nomme en Allemagne *Kleinliteratur* parce qu'elle est le plus souvent anonyme et sans apprêts. J'ai voulu ainsi « composer l'atmosphère » : tout mon but serait atteint si ce livre pouvait offrir comme une petite somme de monuments de la religion populaire sous l'Empire. Pour la plupart de ces écrits, le texte édité est fort bon, et je n'ai eu que la peine de les traduire. Il n'en va pas de même dans le cas de la littérature alchimique : l'édition de Berthelot-Ruelle étant plus que médiocre (1), j'ai dû alors constituer mon texte. Je l'ai fait en particulier pour un chapitre de Zosime qu'on trouvera en appendice ; cette publication n'a qu'un caractère provisoire, en attendant que des jours meilleurs permettent d'aborder l'œuvre promise, et déjà préparée, par les savants collaborateurs du *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*.

Il y a plus de vingt ans déjà, ce sont les travaux de M. Cumont sur Mithra et sur les religions orientales dans le paganisme romain qui ont éveillé en moi l'ardent désir d'étudier à mon tour les religions de l'antiquité. De ce jour, quelque voie que je tentasse, je l'ai trouvé comme un guide sur ma route. Et la Fortune a permis que je pusse profiter, non seulement de ses écrits, mais de ses conseils. C'est pour moi un honneur et une grande joie qu'il ait daigné accepter la dédicace de ce livre. Ce m'est une garantie de la solidité de mon travail qu'il ait bien voulu le lire, corriger et enrichir de notes avant qu'il ne parût. Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα.

J'ai bien de l'obligation aussi à l'égard de M. Louis Massignon, professeur au Collège de France, qui m'a non seulement éclairci un point obscur d'astrologie arabe (pp. 166 ss.), mais qui a poussé la grâce jusqu'à laisser paraître, en appendice à ce livre, un mémoire sur la littérature hermétique arabe. Malgré les travaux de Berthelot-Houdas et de Blochet en France, de J. Ruska en Allemagne, ce sujet est encore peu connu. Nul n'était plus capable que lui de le traiter.

J'ai trouvé le plus aimable accueil auprès de M. Pierre Lacau, professeur d'égyptologie au Collège de France, et auprès de son assistant M. Malinine, que j'étais allé consulter au sujet d'une

(1) Le mot cruel de W. Kroll à propos du Damascius de Ruelle (« nihil fere intellexit », *Or. Chald.*, p. 8, n. 2) est, hélas ! juste.

recension copte de la Confession de Cyprien le mage (cod. Pierpont Morgan). M. Malinine a pris la peine de traduire à mon intention ce texte copte et il m'a permis de publier cet inédit, qu'on trouvera ici dans l'Appendice II. Nul doute que le lecteur lui en saura gré autant que moi-même.

Enfin je remercie vivement mon collègue à l'École des Hautes Études, M. Sainte Fare Garnot, qui a bien voulu reviser la partie du ch. IV de ce livre relative à Thoth l'Égyptien, et le Professeur W. Gundel, de Giessen, qui m'a très libéralement autorisé à reproduire la photographie d'une page d'un manuscrit oriental d'Oxford qu'il avait publiée dans la dernière édition de Boll-Bezold-Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung* (Planche XXIV, fig. 47). Cette image exprime à merveille ce qu'il y eut de poésie, de piété vraie, dans le culte que les anciens rendaient aux astres. Mieux peut-être qu'aucun écrit, elle symbolise, au seuil du livre, cette attitude d'esprit et d'âme que j'ai voulu définir et illustrer d'exemples (1).

Paris, août 1942.

A.-J. Festugière.

(1) Dans la transcription des noms de personnes ou d'ouvrages grecs (non modernisés), j'ai adopté les regles suivantes : $\kappa = k$, $\chi = ch$. J'ai gardé en général la terminaison *os*, sauf dans le cas où le personnage est trop universellement connu sous la forme latinisée de son nom (*us*). Enfin l'*u* grec est rendu généralement par un *y*. Ce ne sont là que conventions, et le choix reste libre : mais, l'ayant fait, il aut le suivre jusqu'au bout.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Pour des raisons matérielles, il a fallu réimprimer tel quel le texte de la première édition, et je n'ai donc pu le corriger. Le lecteur voudra bien se reporter à la fin du livre, où il trouvera une liste de *Corrections et Additions* (1). Celles de ces corrections qui m'ont été suggérées par des lecteurs amis ou des recenseurs de mon ouvrage sont suivies du nom de leur auteur. Ce m'est un plaisir de les remercier ici, ainsi que M. Massignon, qui a bien voulu m'envoyer des notes additionnelles à son précieux Appendice.

Il va sans dire que ces « rétractations », au sens propre, ne concernent que des points de détail. Je ne pouvais revenir sur des questions aussi générales que, par exemple, la valeur de la science gréco-romaine ou les causes de la décadence du rationalisme sous l'Empire. Ce sont là de vastes problèmes, où il n'est pas possible que tous soient d'accord. Ainsi quelques savants m'ont reproché de n'avoir pas vu que les recherches de l'âge impérial sont au point de départ de la science moderne. M. B. Farrington (*J. Hell. St.*, XLV, 133) cite contre moi F. Sartiaux *(Foi et Science au Moyen Age*, Rieder, 1926, 61) : « C'est l'obscur perfectionnement des techniques industrielles, mécaniques, astronomiques, chimiques et médicales... qui a surtout contribué au lent développement de l'esprit scientifique pendant le premier millénaire de la civilisation occidentale. » Et M. F. Cramer (*Isis*, 38, 1948, 196), critiquant mon propos (p. 7) que « ce qui a surtout manqué à la science grecque..., c'est l'emploi de l'expérimentation », écrit : « On the contrary, perhaps, it would be correct to say that social, economic, political and in a sense biological forces ended an era of scientific progress of unprecedented glory in the fourth and fifth century of our era. » A l'opposé M. Bickerman (*J. of Am. Phil.*, LXVIII, 1947, 447) estime qu'au début de notre ère, après cinq siècles d'investigation rationnelle de la nature, « the practical result of this investigation

(1) J'y ai joint quelques Add. et Corr. au t. II, paru en 1949.

is almost nil ». Et alors que M. Cramer, alléguait les progrès de la science grecque en métallurgie (*l. c.*, p. 196, l. 8), M. Bickerman écrit *(l. c.)* : « Metals were in great demand in the Hellenistic world, but there was hardly any progress in technical devices after Themistocles », en citant Rostovtzeff *(Social... Hist. of the Hell. World*, II, p. 1219).

Au surplus, ai-je été bien compris? Quand on dit, en termes vagues, que les événements des IVe-Ve siècles ont mis fin à une *ère* glorieuse de progrès scientifique, on oublie de distinguer les époques. J'avais essayé d'établir que le rationalisme grec, qui a permis la science grecque, va déclinant sous l'Empire : le fait est indéniable. Pour expliquer ce fait, j'avais montré comment, faute d'un emploi généralisé de l'expérimentation (autre fait indéniable, malgré des exceptions locales), le rationalisme était condamné à se dévorer lui-même, pour faire place au besoin de révélation même en matière scientifique : mon livre, lu avec soin, en donne assez de preuves. Or est-ce là précisément la marque de l'esprit scientifique? Citons seulement ces lignes du regretté L. Robin (lettre du 24 juillet 1944) : « A vrai dire, la matière que vous avez mise en œuvre n'est pas sans inspirer quelque tristesse, quand on voit de quelle manière les hommes sont capables d'employer leur culture, leur raison, l'expression verbale de leur pensée! Et si ce n'était qu'autrefois..., si ce n'était que pour déraisonner spéculativement ou en vue de leurs petits intérêts de santé et de succès dans leurs entreprises... Aujourd'hui l'on fait mieux encore et la « mentalité primitive » se survit à elle-même. »

Autant d'hommes, autant d'opinions. Faut-il s'en étonner? C'est le sort inévitable de l'historien que, quelque propos général qu'il avance, il laisse toujours de côté un petit nombre de cas exceptionnels. Il suffit que ses jugements soient fondés sur un ensemble assez considérable de faits bien établis. Qu'il existe, parallèlement, d'autres faits, cela n'infirme pas la vérité des conclusions auxquelles les documents eux-mêmes l'avaient conduit.

A. J. F.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE VII

INTRODUCTION.

L'AGE ET LE MILIEU.

CHAPITRE I. — Le déclin du rationalisme 1
CHAPITRE II. — Les prophètes de l'Orient 19
CHAPITRE III. — La vision de Dieu 45
CHAPITRE IV. — Hermès-Thoth et la littérature hermétique 67

PREMIÈRE PARTIE.

L'ASTROLOGIE ET LES SCIENCES OCCULTES.

CHAPITRE V. — L'HERMÉTISME ET L'ASTROLOGIE 89
§ 1. — L'astrologie hellénistique 89
§ 2. — Les témoignages sur l'hermétisme astrologique 102
§ 3. — Les écrits hermétiques d'astrologie 106
I. Opuscules grecs 109
II. *Liber Hermetis* 112
§ 4. — Les écrits hermétiques de médecine et de botanique astrologiques.
I. Théories générales 123
II. Applications à la thérapeutique 131
III. Les écrits d'Hermès 137
A. Plantes décaniques 139
B. Plantes zodiacales 143
C. Plantes planétaires 146
D. Plantes et pierres des XV étoiles fixes 160

CHAPITRE VI. — L'HERMÉTISME ET LES SCIENCES OCCULTES 187
§ 1. — Les sciences occultes à l'époque hellénistique 187
§ 2. — Les *Kyranides* hermétiques 201
A. La *Kyranis* 202
B. Les *Koiranides* 207
C. Le *Livre Archaïque* 211

CHAPITRE VII. — L'HERMÉTISME ET L'ALCHIMIE 217
§ 1. — L'alchimie simple technique 219
§ 2. — Bolos le Démocritéen et les Φυσικὰ καὶ Μυστικά 224
§ 3. — La littérature alchimique après les *Physika* 238
§ 4. — Les fragments alchimiques d'Hermès 240
I. Fragments divers 242
II. *Isis à Horus* 253

Pages.

§ 5. — L'alchimie religion mystique 260
I. Zosime : *Commentaire sur la lettre* Ω 263
II. Zosime : *Compte Final* 275

CHAPITRE VII. — L'HERMÉTISME ET LA MAGIE 283
§ 1. — Le témoignage des papyrus magiques 283
§ 2. — Textes de magie hermétique 287
I. Textes relatifs à Thoth-Hermès 287
A. Thoth inventeur de la magie 287
B. Recettes avec invocation à Thoth-Hermès 288
C. Recettes où le magicien s'identifie à Thoth-Hermès. 291
D. Recettes où le magicien utilise une figurine de Thoth-Hermès 293
II. Textes relatifs à la gnose hermétique 296
A. (a). Prières au Dieu Suprême 297
A. (b). Prières au Soleil 299
B. *Kosmopoiia* de Leyde 300
C. La recette d'immortalité 303

CHAPITRE IX. — LES FICTIONS LITTÉRAIRES DU LOGOS DE RÉVÉLATION 309
§ 1. — Les types de la révélation directe 312
I. Révélation au cours d'un songe ou d'une extase 312
II. Révélation reçue au cours d'un entretien avec un dieu 317
III. Révélation par la découverte d'un livre ou d'une stèle 319
IV. Révélation reçue au moyen de signes dans le ciel 324
§ 2. — Les types de la révélation transmise 324
I. Instruction d'un sage à un roi 324
A. Pétosiris à Néchepso 327
B. Lettres à Philippe 328
C. Bothros à un roi 328
D. Néphotès à Psammétique 329
E. Pitys à Ostanès 329
F. Thphé à Ochos 329
I (bis). Lettre d'un prophète à un personnage 331
Pnouthios à Kéryx 331
La *traditio* de père en fils 332
A. Livre sacré d'Hermès à Asklépios 336
B. Lettre de Pythagore à Télaugès 336
C. Hygromancie de Salomon à Roboam 339
D. Livre de Sagesse d'Apollonius de Tyane à Postumus. 340
E. Livre sacré intitulé « Monade » 342
F. *Kyranis*, prooem. 3 345
G. Littérature orphique 345
§ 3. — L'influence du motif de la *traditio* sur le *logos* hermétique ... 347

Conclusion 355

Appendices 363
I. Zosime, *Compte Final* 363
II. La « Confession » de Cyprien le Mage 369
A. Bibliographie 369
B. Dossier de Cyprien 370
C. Traduction de la version copte 374
III. Inventaire de la littérature hermétique arabe 384

Tables 403

Addenda 424

des villes, le citadin blasé de Rome et d'Alexandrie se forge des retraites idylliques, imagine des sortes de couvents où, dans une vie studieuse et pure, il retrouvera la paix.

Pareille est la description de la vie des Mages perses. Hérodote déjà rapporte (I, 131) que les Mages montaient sur les cimes les plus élevées pour y sacrifier au Ciel. Diogène Laërce (*prooem.* 6, 7) parle de leur régime tout frugal : « leur robe est blanche, leur couche un lit de feuillage, leurs aliments de la verdure, du fromage et du pain ». Porphyre, d'après Euboulos (1), divise les Mages en trois classes (*de abst.*, IV, 16) : « La plus élevée et la plus sage ne mange ni ne tue aucun être vivant et s'en tient à l'usage antique de l'abstinence de la chair; la deuxième fait usage de la chair, mais ne tue aucun animal domestique; même la troisième ne touche pas à toutes les viandes, car l'un des dogmes essentiels chez les Mages est celui de la métempsycose. » Davantage, les écrivains de l'époque impériale représentent Zoroastre comme un sage longtemps voué au silence, à la solitude, aux abstinences (2). Un scholiaste de Platon veut que Zoroastre ait pratiqué la retraite loin des hommes et l'abstinence de tout ce qui a eu vie; ce sage, en outre, se serait voué au silence à sept ans, et ce n'est que trente ans plus tard qu'il aurait commencé de révéler au roi la somme de la philosophie (3). Selon Pline (*N. H.*, XI, 242), Zoroastre aurait vécu trente ans en des lieux déserts, ne se nourrissant que d'un fromage qui ne moisissait pas. Dion Chrysostome (*Or.* 36, c. 40) déclare que, mû par l'amour de la sagesse et de la justice, Zoroastre fit retraite dans la solitude, sur une montagne. Porphyre (*de antro nymph.*, 5), toujours d'après Euboulos, raconte que Zoroastre consacra au culte, dans les montagnes de la Perse, une caverne fleurie où coulaient des sources vives.

C'est enfin avec les mêmes touches que l'on dépeint les Brahmanes. Ils habitent un château enchanté que nul n'approche s'ils ne l'acceptent. Ils ne reçoivent comme novices que ceux qui

(1) Auteur, sous les Antonins, de *Recherches sur Mithra* (περὶ τοῦ Μίθρου ἱστορία), cf. P. W., VI, 878, n° 15. Sur ce texte, qui ne s'accorde pas avec les sources mazdéennes et qui est d'origine pythagoricienne (cf. la métempsycose, inconnue du mazdéisme), cf. *Mages hellén.*, I, p. 28.

(2) Sur ce portrait, assez différent de ce que montrent les sources mazdéennes, cf. *Mages hellén.*, I, pp. 25 ss.

(3) *ad Alcib.*, 122 a, p. 100 Greene (Haverford, 1933) et 121 e (*s. v.* ἑπτέτεις), p. 99 Greene. Il s'agit plus probablement d'un silence de sept ans, cf. *Mages hellén.*, I, p. 27, n. 5.

viennent à eux (1) dans un état de pureté : ces novices doivent être purs non seulement quant à la parenté, en ce sens qu'on n'ait à y relever, jusqu'à la troisième génération, aucun acte déshonnête, ni brigandage, ni débauche, ni usure injuste, mais quant à leur propre caractère. On les examine sur leur conduite : sont-ils modestes et réservés, ou buveurs, gourmands, bavards, bouffons, coléreux, prompts à l'injure? Obéissent-ils à leurs parents, à leurs maîtres et pédagogues, ont-ils abusé des charmes de leur corps? On scrute leur physionomie, le regard, — car il révèle les sentiments de l'âme, — les sourcils et les joues, enfin toutes leurs dispositions naturelles (2). Le novice ainsi éprouvé est appelé à partager la vie des moines, laquelle est toute frugale : ils couchent sur la terre, où ils se contentent de répandre un peu de paille; ils portent les cheveux longs, simplement recouverts d'un turban blanc; ils vont pieds nus; leur tunique est faite de la laine que le sol même produit (= le coton), et qui est blanche comme celle des moutons de Pamphylie, mais plus douce, et distillant une graisse qui ressemble à l'huile (3). A cette description de Philostrate ou, si l'on veut, du babylonien Damis, compagnon d'Apollonius de Tyane — ce qui nous reporterait au I^er^ siècle de notre ère —, correspond celle d'Hippolyte (4) :

« Il existe aussi chez les Indiens une secte de philosophes, ce sont les Brahmanes, qui se proposent un genre de vie où l'on se suffit à soi-même. Ils s'abstiennent de tout aliment qui a eu vie et qui est passé par le feu, se contentant des fruits des arbres, et encore ne les cueillent-ils pas, mais ramassent ce qui est tombé à terre; ils boivent l'eau du fleuve Tagabéna (5); on les voit toujours nus, car ils disent que Dieu a donné le corps à l'âme pour vêtement... Ils méprisent la mort. Ils sont toujours à rendre gloire à Dieu, lui chantant des hymnes dans leur langue maternelle. Il n'y a près d'eux ni femmes, ni enfants. Ceux qui désirent de mener leur genre de vie, ayant quitté la région d'au delà du fleuve (l'Hyphase), viennent s'établir chez eux, sans jamais retourner aux lieux d'où ils étaient venus, et ils reçoivent eux aussi le nom de Brahmanes. Leur vie n'est pas en tout semblable : car il y a des femmes aussi dans cette région, et de ces femmes ceux qui habitent là naissent et ont des enfants (6) ».

(1) Agés au moins de dix-huit ans.
(2) PHILOSTR., *V. Apoll.*, II, 30.
(3) *Ibid.*, III, 15.
(4) *Refut.*, I, 24, 1-4, p. 27. 24 ss. Wendl.
(5) Le texte doit être incorrect : on suppose généralement qu'il s'agit du Gange.
(6) L'exposé d'Hippolyte est assez confus : il semble distinguer deux classes, comme

Diogène Laërce enfin résume ainsi (*prooem.* 5, 6) : « Ceux qui déclarent que la philosophie a commencé par les Barbares... disent que la philosophie des Gymnosophistes et des Druides consiste en des propos énigmatiques, qu'ils adorent les dieux, ne commettent aucune mauvaise action et pratiquent la vertu de force. »

6) Cette pureté, cette maîtrise de soi, cette assiduité aux saints offices portent leur récompense. En retour, les Barbares atteignent à la connaissance intime de la Divinité : leur œil est pur et ils voient Dieu. Plutarque insiste sur ce point, au début de son ouvrage *Sur Isis et Osiris* (1), qu'il dédie à une initiée d'Isis :

« L'élan vers la divinité est l'élan vers la vérité, principalement vers la vérité sur les dieux, c'est une aspiration pour laquelle l'étude et la recherche sont comme la réception d'objets sacrés : cette œuvre-là est bien plus sainte que toute purification rituelle ou tout soin de sacristie, et elle n'est pas la moins chère à la déesse que tu honores par dessus tout, qui est sage et amie de la sagesse, et dont le nom même semble indiquer que le savoir et la science (τὸ εἰδέναι) lui conviennent singulièrement puisqu'en grec elle se nomme Isis (2)... C'est elle qui recueille, compose et transmet la parole sainte (3) à ceux qui sont initiés à l'art de devenir dieux (τοῖς τελουμένοις θειώσεως), à cet art qui, retranchant la luxure et l'amour des plaisirs par un régime de tempérance continuelle et l'abstinence de nombreux aliments et des jouissances charnelles, nous accoutume à supporter dans les temples les rudesses et l'austérité du service divin, dont le terme est la connaissance du Dieu Premier, Souverain Maître, Intelligible, que la déesse exhorte à rechercher en se tenant auprès d'elle, en vivant avec elle, dans son intimité. »

Voilà pour les dévots d'Isis. Et Diogène Laërce dit des Mages (*prooem.* 6, 7) : « Les Mages se livrent à la mantique et à l'art des prédictions : ils prétendent que les dieux mêmes leur apparaissent; ils affirment aussi que l'air est plein de fantômes, lesquels pénètrent, comme une vapeur, dans les yeux de ceux dont le regard est pur. » C'est pour s'être longtemps exercé à l'ascèse que Zoroastre reçoit, de l'Esprit du Bien, la révélation de la Sagesse (4). Hippolyte n'est pas moins formel en ce qui touche les Brahmanes (5) :

Chérémon, plus haut, distinguait deux catégories de continents parmi les prêtres d'Égypte.

(1) *Is. Os.*, 2, p. 351 E.

(2) Ἶσις ou Εἶσις, dérivé à tort de εἰδέναι, cf. *id.*, 60, p. 375 C-D.

(3) Ou « le discours sacré », ἱερὸς λόγος.

(4) Cf. *Mages hellén.*, 1, pp. 28-29.

(5) *Refut.*, 1, 24, 2 et 5-7.

« Dieu, pour eux, est Lumière, non pas celle qu'on voit, ni une lumière pareille au soleil et au feu, non, Dieu est le Verbe, non pas le verbe articulé, mais celui de la Connaissance, grâce auquel les secrets mystères de la Nature se rendent visibles aux sages. Cette Lumière donc, qu'ils appellent Verbe, eux seuls, disent-ils, la connaissent, parce que seuls ils ont rejeté la vaine gloire, qui est le dernier vêtement de l'âme (1)... Ce Verbe (2), qu'ils nomment Dieu, est corporel en ce sens qu'il est enveloppé d'un corps à l'extérieur de lui-même, comme si l'on porte une peau de mouton : mais, quand il s'est dépouillé du corps qui l'enveloppe, il apparaît, et les yeux mêmes le perçoivent. Or, disent les Brahmanes, dans ce corps qui nous enveloppe, la guerre règne : ils tiennent que le corps est pour eux un objet à combattre sans cesse, et ils luttent contre lui comme une armée rangée en bataille contre des ennemis... Tous les hommes, disent-ils encore, sont captifs de leurs propres ennemis, qui sont aussi leurs parents (τῶν ἰδίων συγγενῶν πολεμίων), le ventre, les parties sexuelles, la gloutonnerie, la colère, la joie, la tristesse, la convoitise et autres semblables : mais seul approche de Dieu celui qui a dressé le trophée de victoire sur ces ennemis... Quand les Brahmanes se sont débarrassés du corps, ils voient le Soleil, comme des poissons qui ont poussé leur tête hors de l'eau, vers l'air pur. »

De là vient que les rois, selon la tradition, prenaient pour conseillers des sages. Dion Chrysostome le note, à propos des Mages et des Brahmanes (3) :

« C'est un trait commun aux peuples les plus puissants que, puisqu'il est impossible d'être toujours gouverné par des philosophes, ils ont eu soin d'en placer auprès de leurs rois et de leurs princes en qualité de tuteurs : ainsi firent les Perses de ceux qu'on nomme Mages, qui possédaient la science de la Nature et l'art de rendre culte aux dieux, et les Indiens des Brahmanes, qui l'emportent par la continence, la justice, l'amitié qui les unit à Dieu, en sorte qu'ils connaissent mieux les choses futures que le reste des hommes les choses présentes. »

Quand il traite des lois de Moïse, Strabon montre (4) que ces lois ne viennent pas des hommes, mais de Dieu; car les anciens attachaient plus de prix aux paroles issues de la divinité, d'où vient que, dans l'antiquité, on courait sans cesse aux oracles. Strabon le prouve par le grand renom, autrefois, des oracles de Dodone et de Delphes, puis il ajoute (5) :

« Vrai ou faux, voilà du moins ce qu'on croyait, et c'est pourquoi les

(1) C'est-à-dire que l'âme, dépouillée de ce dernier vêtement, contemple désormais sans voiles.

(2) Il s'agit du Verbe intérieur, au dedans de nous : Dieu est à la fois en nous et hors de nous.

(3) *Or.*, 49, 7 (II, 123-124 Arnim).

(4) XVI, 38, p. 1062. 26 ss. Meineke.

(5) XVI, 39, p. 1063. 15 ss. Meineke.

devins jouissaient de tant d'honneurs, jusque là qu'on les jugeait dignes de la royauté, puisque, vivants ou morts (1), ils nous font connaître les commandements et les règles de vie issus des dieux. Tels étaient Amphiaraos, Trophonios, Orphée, Musée, et ce dieu chez les Gètes que fut jadis Zamolxis, une sorte de Pythagoricien, et qu'est aujourd'hui Dékainéos, prophète auprès de Burbista (2), de même chez les Bosporaniens Achaïkaros (3), chez les Indiens les Gymnosophistes, chez les Perses les Mages, les nécromants et ceux qui pratiquent la lécanomancie et l'hydromancie, chez les Assyriens les Chaldéens, chez les Romains les augures tyrrhéniens. Et tel était aussi Moïse et ceux qui l'ont suivi. »

Enfin c'est par leur ascèse et leur intimité avec le divin que les Sages barbares obtiennent ces grâces extraordinaires qu'on se plaît à leur attribuer. Les Mages sont doués, à l'égard des choses de la nature, de cette puissance surnaturelle qui a fait que leur nom même, changeant de sens, est devenu le synonyme de « magiciens » (4). Les Brahmanes sont sujets à des phénomènes de lévitation. Philostrate, qui se réfère ici, d'une manière explicite, à Damis (5), rapporte que « les Sages s'élèvent au-dessus du sol de la distance de deux coudées, non pour faire étalage d'un art miraculeux, car ils dédaignent la vaine gloire, mais parce que tous les rites qu'ils accomplissent en s'élevant ainsi de terre avec le Soleil, ils les regardent comme agréables à Dieu (6) ». Quant aux prêtres d'Égypte, voici une savoureuse anecdote du temps des Pères du désert, mais qu'il est loisible, bien des exemples le prouvent (7), de regarder comme également valable pour une période antérieure :

« L'abbé Olympios dit : Un prêtre des Grecs (8) descendit à Scété, vint à ma cellule, et je lui donnai l'hospitalité. Or, ayant vu la manière de vivre des moines, il me demanda : « Avec cette manière de vivre, n'obtenez-vous aucune vision de la part de votre dieu (οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν)? » — « Non », lui dis-je. — Et lui : « Nous, pourtant, quand nous offrons des sacrifices à notre dieu, il ne nous cache rien, mais nous révèle ses mystères. Et vous, avec tous vos labeurs, vos veilles, vos exercices de recueillement et

(1) Allusion aux oracles que donnent les morts.

(2) Cf. P. W., *s. v.* « Decaeneus », IV, 2244.

(3) C'est Ahiqar l'Assyrien, cf. *Rev. Hist. Rel.*, CXXV (1942/1943), pp. 36-37.

(4) Cf. *Mages hellén.*, I, index, aux mots « Mages » et « Magie ». Voir aussi A. D. Nock *ap.* F. J. Foakes Jackson-Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, vol. V (Londres, 1933), pp. 164-188.

(5) Et aussi à une « homélie » d'Apollonius aux sages du Nil, Philostr., *V. Apoll.*, III, 15.

(6) Autre exemple de lévitation, *ib.*, III, 17

(7) Ainsi l'aventure du médecin Thessalos, cf. *infra*, pp. 56 ss.

(8) « Grec » est ici générique pour « païen » : il s'agit, en fait, d'un prêtre egyptien.

d'ascèse, tu me dis que vous n'avez pas de visions? Sûrement, si vous ne voyez rien, c'est que vous avez dans le cœur de mauvaises pensées qui vous séparent de votre dieu, et c'est pourquoi il ne vous révèle pas ses mystères (1). »

7) Quel qu'ait été le sens de ces peintures romancées quand on les forgea d'abord, leur signification, pour le siècle qui nous occupe, n'est pas douteuse. Prêtres d'Égypte et Mages de Chaldée sont alors les maîtres de tout savoir parce qu'ils possèdent les deux connaissances essentielles : d'une part ils savent le moyen d'entrer en rapports avec les puissances surnaturelles, de les évoquer et, au besoin, de les contraindre; d'autre part ils connaissent les « chaînes » mystérieuses qui relient aux astres du ciel et aux esprits qui habitent ces astres toutes les choses d'ici-bas, ces sortes de « sympathies » qui font que telle plante ne doit être cueillie que sous le patronage de telle étoile ou de tel signe du zodiaque, que telle pierre n'a d'efficace que si l'on prononce sur elle une certaine invocation, et réciproquement que tel dieu n'obéit que si on lui offre tel sacrifice ou parvient à en attirer l'essence et les « vertus » dans telle image qu'on a dressée. Voilà pourquoi, en un temps où la science n'est plus affaire de recherche méthodique et d'observation mais tend à se dissoudre en un mélange extraordinaire de recettes de bonne femme et de mystagogie (2), on attribue un savoir fabuleux aux terres classiques de l'occultisme, l'Égypte avec ses temples souterrains propices aux sorcelleries, la Chaldée, pays des astrologues, la Perse, patrie des *Magoi* magiciens, l'Inde enfin, paradis des fakirs.

L'Inde sera bientôt oubliée, séparée qu'elle était de l'Empire par le royaume parthe ou sassanide, hostile à Rome. Mais, jusqu'à la fin de l'antiquité, l'Égypte et la Chaldée gardent leur beau renom d'écoles de la sagesse : tout philosophe, c'est-à-dire, comme on l'entend désormais, tout docteur ès sciences occultes, doit y être allé faire ses classes. Je n'en donnerai qu'un exemple, bien instructif.

Entre la mort de S. Cyprien et le panégyrique de ce martyr par S. Grégoire de Nazianze, soit entre 258 et 379, il se greffa sur la

(1) *Apophthegm. Patr.*, I, p. 582 Cotelier. Sur ce texte, cf. *L'enfant d'Agrigente* (Paris, 1941), pp. 121 ss.

(2) Cf. l'alchimiste Zosime au III[e] s., et avant lui, déjà, le médecin Thessalos au I[er], ainsi que toute cette littérature apocryphe de botanique astrologique attribuée aux Mages, au Trismégiste, à Salomon, à Alexandre, à Ptolémée, dont Pline a tiré tant de renseignements dans son *Histoire Naturelle.*

mémoire de l'évêque de Carthage une étrange littérature. Cyprien avait été un rhéteur fameux, versé dans toutes les sciences profanes; les œuvres qu'il composa après sa conversion témoignent de l'excellence de son esprit : *cuius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera,* dit S. Jérôme (*de vir. ill.*, 67), résumant l'opinion commune. De son vivant déjà, ou très tôt après sa mort, la renommée de Cyprien avait gagné la partie grecque de l'Empire. Mais alors, puisque Cyprien avait été si savant, pouvait-on se le représenter autrement que sous les traits du philosophe comme on l'imagine à l'époque? Ainsi naquit, de la fantaisie populaire, le roman de Cyprien le Mage, qui finit par s'agglutiner si bien à l'histoire qu'au temps de Grégoire de Nazianze on ne sait plus distinguer l'un de l'autre. Et c'est une des grandes ironies des choses d'ici-bas que ce roman connut une fortune bien plus brillante que la réalité, pourtant si belle : la légende de Cyprien le Mage traversera les siècles; s'enjolivant à mesure, s'augmentant de détails nouveaux, elle se fixera pour toujours dans le *Faust* de Gœthe (1).

Dès sa plus tendre enfance, les parents de Cyprien ont voulu qu'il fût instruit de tout ce qu'il y a dans la terre, dans l'air et dans la mer, et connût non seulement ce qui concerne la génération et la corruption naturelles des herbes, des arbres et des corps, mais aussi toutes les « vertus » dont le prince de ce siècle (le démon) les a remplis. Tout petit, il est donc voué à Apollon et « initié à la dramaturgie du serpent » (2), en sa septième année il est initié à Mithra, en sa dixième à Déméter et Koré ainsi qu'au serpent de

(1) Sur Cyprien d'Antioche et les documents récemment édités relatifs à sa légende, cf. l'Appendice II. Je résume d'après le texte grec de la *Confessio Cypriani* édité par Maranus dans les *Cypriani opera* de Baluze (éd. de Venise, 1758, col. 1106 ss.).

(2) L'intérêt de ce début (col. 1106-7) pour l'histoire religieuse du IIIe s. a déjà été noté par L. Preller, *Philologus,* I (1846), pp. 349-351 (je dois cette référence à M. F. Chapouthier). Il interprète μυηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματουργίαν (1106. 12), en relation avec le culte d'Apollon, comme une allusion à la cérémonie du Steptérion à Delphes (Plut., *Qu. gr.* 12. p. 293 C) : « der Ausdruck μυηθῆναι darf nicht auffallen, da in dieser Zeit ziemlich alle Feste zu Mysterien, d. h. zu symbolischen Darstellungen eines abstracten Sinnes geworden waren ». Acceptée par Th. Schreiber, *Apollon Pythoktonos* (Leipzig, 1879), p. 66 n. 44, cette exégèse est rejetée par M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), p. 152, n. 2 : « Die Stelle ist so allgemein gehalten und stammt aus so später Zeit, in der in die Mysterien allerlei Neuerungen eingeführt wurden, dass sie besser unberücksichtigt bleibt; wenigstens lässt sie sich für eine dramatische Darstellung des Drachenkampfes bei dem Steptérion nicht verwerten ». — Pour λευκὸν πένθος (1106. 18), Preller propose Ἐλευσίνιον ou Ἐλευσῖνι, pour ἤχους ὁμιλιῶν (1106. 23), ἤχους ὁμιλίαν (en ce cas il faut ἠχοῦς) — Pr. rappelle les Διὸς ὀμφαί —, pour Ἰλιάδι (1107. 14), Ἤλιδι (bien, cf. p. 39, n. 2).

Pallas sur l'Acropole. Agé de quinze ans, il passe quarante jours sur l'Olympe où, sous la direction de sept hiérophantes (1), il assiste à toutes sortes de diableries. Il prend part ensuite aux mystères de l'Héra d'Argos où « il est initié aux desseins de l'unité que font entre eux l'air et l'éther, l'éther et l'air, la terre et l'eau, l'eau et l'air ». De là il va en Élide (2), puis à Sparte, où il est initié aux mystères de l'Artémis Tauropole, « pour connaître le mélange et la division de la matière et les sublimités des doctrines ambiguës et sauvages », puis en Phrygie où il apprend la mantique et l'hépatoscopie, enfin chez les Barbares (?) où on lui enseigne toutes les espèces de divination : « et il n'y avait rien dans la terre, dans la mer ou dans l'air que je ne connusse, ni phantasme, ni objet de gnose, ni artifice d'aucune sorte, et je savais jusqu'à l'art de changer, par mes sortilèges, les écritures (3) et toutes les merveilles de même nature ».

Cependant on n'a là qu'un prélude. Cyprien, en vérité, n'a encore rien appris. Pour détenir la clé des mystères, il lui faut, à vingt ans, aller en Égypte. Il se rend donc à Memphis et là, dans les temples souterrains, il apprend à connaître les communications des démons avec les choses terrestres, quels sont les lieux qu'ils abhorrent, quels astres, quels liens magiques et quels objets leur plaisent, par quels moyens on les chasse, comment ils habitent les ténèbres, quelle résistance ils opposent en certains domaines, comment au contraire ils réussissent dans les âmes et dans les corps

(1) Le texte est ici très obscur. Pour les sept hiérophantes (ὑπὸ τῶν ἑπτὰ ἱεροφαντῶν 1107. 2), cf. les *septem pii sacerdotes* du caveau des mystes de Sabazios près de la catacombe de Prétextat (voir en dernier lieu, Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 418). — ἐσιτούμην ἀκρόδρυα μόνον μετὰ δύσιν ἡλίου (1106 d. l.) est un trait pythagoricien, cf. JAMBL., *v. pyth.* 3 (16-17), p. 12. 1 ss. Deubner, et, sur ce jeûne, Reitzenstein, *Hist. Mon.*, pp. 92-95 (la légende du jeûne sur le bateau a son pendant exact dans les *Acta Petri*, 5, p. 50.8 Lipsius : c'est un « motif » littéraire). Pour μετὰ δύσιν ἡλίου, cf. Philon, *v. cont.*, 4, 34-35 p. 71. 2 Conybeare : σιτίον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας.

(2) Corriger ἐν τ ῇ Ἰλιάδι en ἐν τῇ Ἤλιδι, cf. Eudocia, II 58 Ἤλιδος ἄχρι δ'ἔβην. Pour le copte, cf. BILABEL (voir App. II, *infra*, p. 376 n. 1), p. 209 *ad* fol. 55 r° 18° (Même faute Ἴλιος pour Ἠλεῖος chez Diod. Sic. 26.4, à propos de Sosylos, cf. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, I, p. 44 n. 1). « Artémis Tauropole » convient à Sparte, où le culte local d'Artémis Orthia s'assimila, à l'époque tardive, la légende taurique, cf. PAUSAN., III, 16,7 (I, p. 704. 8 Hitzig) : τὸ ξόανον (de l'Orthia) δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσιν ὃ ποτε Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν ἐς δὲ τὴν σφετέραν Λακεδαιμόνιοι κομισθῆναί φασιν Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος, et P. W., II 1400. 63 (Artémis Ταυροπόλος).

(3) Je ne suis pas trop sûr du sens : ἄχρι τῆς τῶν γραφῶν μεταφορᾶς μαγγανικῆς, col. 1107 *med.* : peut-être une encre invisible que l'on fait apparaître.

qui ont communication avec eux et quels effets ils obtiennent par ces instruments, effets de connaissance supérieure, de mémoire, de terreur, d'illusion, de motion sans qu'aucune parole ait été dite, de prestiges qui troublent la foule. Il découvre la similitude des secousses sismiques et de la pluie, l'art de produire des commotions terrestres et des cyclones. Il saisit les relations des démons avec les serments, des esprits de l'air avec les hommes (1). Il parvient même jusqu'en un sanctuaire où les démons produisent les formes illusoires qui nous déçoivent, ces trois cents soixante passions qui sont autant de figures dont les démons se revêtent pour nous induire au mal, figures parées d'ornements, mais sans substance (2).

A l'âge de trente ans, donc après un séjour de dix ans en Égypte, il passe en Chaldée où il pénètre surtout les secrets de l'astrologie, tous les mystères de l'éther que certains rapportent au feu, d'autres, les plus habiles, à la lumière. Il apprend à distinguer les astres comme on fait les plantes, leurs évolutions chorales, leurs luttes mutuelles, la demeure (οἶκος) de chacun d'entre eux et la chaîne qui le relie ici-bas avec tel aliment, telle boisson, telle union charnelle, le partage de l'éther en trois cent soixante-cinq sections dont chacune obéit à un démon qu'on peut se concilier par les mots efficaces dans les sacrifices et les libations. Il connaît les médiateurs (3) et il est stupéfait (ἐξεπλάγην) de la force des serments qui les lient.

C'est alors seulement, ayant achevé ses écoles, qu'il se sent maître de toute science. Il s'installe donc à Antioche où, après diverses aventures, il finit par se convertir (4).

(1) Col. 1107 *fin.*

(2) Col 1110.

(3) C'est-à-dire les esprits intermédiaires entre le ciel et la terre.

(4) Le morceau est nettement divisé en quatre parties : (1) connaissance des mystères grecs, interprétés selon la méthode allégorique, cf. Jamblique, Proclus, Julien, Sallustius, en particulier SALLUST., IV avec les notes de Nock, pp. XLV-LV ; (2) connaissance de la mantique (*inc.* καὶ τὰ κατὰ <τὴν> μαντικήν, col. 1107. 17) que le héros acquiert auprès des Phrygiens (hépatoscopie) et chez les Barbares (καὶ ἐν βαρβάροις οἰωνισμόν) : ne serait-ce pas l'art augural des Étrusques? Tout le passage est difficile, mais curieux et voudrait un commentaire approfondi; (3) connaissance de la magie, en Égypte; (4) connaissance de l'astrologie, naturellement chez les « Chaldéens ». On a l'impression très nette que l'auteur a rassemblé ici les principales sciences occultes de l'antiquité et que la personne même de Cyprien n'est qu'un prétexte pour amener cet exposé : Cyprien est le païen typique, celui qui a connu et pratiqué tous les arts du démon, celui-là donc dont la conversion doit avoir le plus d'éclat. J'incline à penser que la *Confession*, dont le style enflé se ressent fortement de la rhétorique contemporaine, a été composée après la *Conversion*, qui, du moins dans la recension I de Radermacher (cod. P), est d'une forme beaucoup plus naïve et simple. On a voulu corser la légende, et on y a employé toutes les ressources de l' « érudition » et de l' « art ».

Vers le Ier siècle avant notre ère, un Juif alexandrin attribuai à Salomon ce langage (1) :

« C'est Dieu lui-même qui m'a donné la véritable science des êtres, pour connaître la structure du monde et l'influence des astres (2), le principe et la fin et le milieu des temps, les retours périodiques du soleil et les changements des saisons, le cycle des années et les positions des étoiles, les natures des animaux et les instincts des bêtes, les contraintes qu'exercent les esprits (3) et les pensées secrètes des hommes, les différences des plantes et les vertus (δυνάμεις) des racines, tout ce qui est caché, tout ce qui est manifeste, je l'ai appris : car la Sagesse, ouvrière de toutes choses, me l'a enseigné. »

Voilà le programme de la philosophie et de la science comme on les comprend alors : ce monde tout rempli de merveilleuses correspondances, il faut, pour le pénétrer, une grâce divine ou les secours de la magie. Bien des siècles après l'auteur de la *Sagesse,* le docteur Faust, entouré de grimoires, de signes cabalistiques et de cornues, ne se fait pas de la science une idée différente :

Drum hab ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimniss würde Kund...
Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen.

C'est dans ce courant millénaire que prend place le mouvement spirituel qui, au IIe siècle, assure la vogue de l'Orient. Curieuse et passionnante époque ! Le monde paraît tout grec. Des monuments conçus selon les ordres grecs couvrent les villes de l'Empire. Dans ces villes, des maîtres grecs ou, du moins, formés aux sciences grecques, instruisent les enfants. C'est l'« encyclopédie » des Grecs qui fait l'homme civilisé : quiconque veut se distinguer doit avoir passé par ce cycle, Lucien de Samosate comme Apulée de Madaure, Galien de Pergame comme Clément d'Alexandrie. Et pourtant, que ce vernis est fragile ! Raison, dialectique, humanisme craquent de toute part. Au-dessous, brassées en un grand tour-

(1) *Sap. Salom.*, VII, 17-22.

(2) Ou : « les propriétés des éléments », ἐνέργειαν στοιχείων.

(3) Les esprits au sens concret, les πνεύματα de l'air qui influent sur les hommes et dont on peut, par la magie, capter la puissance.

billon, voici toutes les puissances irrationnelles qui s'agitent, tous ces esprits, ces vapeurs que convoque l'art du prophète et du mage, de l'alchimiste, du nécromant. On veut des vérités inconnues, des formes de vie nouvelle. C'est le temps de la gnose, et des apocalypses, et des oracles controuvés.

Mais gnose, apocalypses, oracles n'auront de prix que s'ils viennent de l'Orient. La révélation d'Elchasaï, apportée vers 200 à Rome par Alcibiade d'Apamée, se donne une origine parthe. Des *oracles Chaldaïques* le titre même indique la patrie (1); et la Sibylle, elle aussi, est née en Anatolie; c'est l'esprit prophétique du Levant qui s'exprime dans les *Sibyllina*, d'où vient que les faussaires juifs aient pu si aisément capter cette source d'inspiration (2). Enfin, pour ne rien dire des *Apocalypses* judaïques (Hénoch, Moïse, Baruch, Salomon), quelle n'est pas l'immense vogue de la littérature attribuée aux Mages, Hystaspe, Ostanès, Zoroastre, Damigéron (3)!

Composés aux environs de notre ère, les Oracles (χρήσεις) d'Hystaspe sont, dès le temps d'Auguste, si répandus que le gouvernement s'en inquiète et les condamne : n'annonçaient-ils pas la destruction de l'Empire, prélude de celle de l'univers (4)? En tout cas, au IIe siècle, ils ont valeur d'autorité. S. Justin et Clément d'Alexandrie leur accordent autant de poids qu'à la Sibylle. Dans un discours que Clément fait prononcer à S. Paul devant les païens et où l'Apôtre les adjure de reconnaître le vrai Dieu (5) : « Prenez », dit-il, « les livres des Grecs, voyez comment la Sibylle révèle un Dieu unique et prédit les événements futurs; prenez et lisez Hystaspe (6). »

Ostanès n'a pas moins de renom (7). La tradition voulait que ce Mage eût accompagné Xerxès dans son expédition en Grèce : en fait, on lui rapportait surtout des livres de magie. Bolos de Mendès,

(1) Forgés au IIe siècle, peut-être par un certain Julien le Chaldéen. Cf. surtout W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis,* Breslau, 1894. Pléthon les attribuait à Zoroastre, cf. *Mages hellén.*, I, pp. 158-163.

(2) Une grande partie des *Oracula Sibyllina* est du IIe s. Cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme av. J.-C.*, 1931, pp. 503 ss.

(3) L'ouvrage fondamental, souvent cité déjà, est BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938 (I, Introduction; II, Textes).

(4) Sur les *Oracles* (ou l'Apocalypse) d'Hystaspe, cf. *Mages hellén.*, I, pp. 215-223; II, pp. 359-377.

(5) *Strom.*, VI, 5, 43, 1 = *Mages hellén.*, fr. 8, II, p. 362.

(6) Clément lisait probablement un texte « où l'apocalypse mazdéenne avait reçu des interpolations chrétiennes », *Mages hellén.*, II, p. 362.

(7) Cf. *Mages hellén.*, I, pp. 167-210; II, pp. 257-356.

au IIIe siècle avant J.-C., a dû compulser déjà un apocryphe d'Ostanès sur les diverses sortes de magie et de divinisation (nécromancie, hydromancie, etc.) ainsi que sur les propriétés médicinales des animaux, des plantes et des pierres (1); Pline y fait allusion. Philon de Byblos d'autre part mentionne un *Oktateuchos*, les alchimistes grecs une πραγματεία d'Ostanès (2) et une lettre du même à Pétasios sur l'art sacré et divin de l'alchimie (3).

Mais le Mage le plus célèbre est Zoroastre sous le nom duquel circule, depuis l'époque alexandrine, une abondante littérature sacrée, « physique » (4) et magique. Selon le péripatéticien Hermippe, disciple de Callimaque, auteur d'un traité *Sur les Mages,* il y aurait eu, vers l'an 200 avant J.-C., à la bibliothèque d'Alexandrie, quantité d'ouvrages attribués à Zoroastre formant un total de deux millions de lignes (5). En particulier tout ce qui concernait la magie perse devait porter le nom de Zoroastre. Dion Chrysostome connaît de lui des hymnes ressortissant à des mystères (6), Nicolas de Damas des *Oracles* (7), Philon de Byblos un « Recueil Sacré » (8), Clément d'Alexandrie un traité *De la Nature* en quatre livres (9) qui s'étendait longuement, semble-t-il, sur les vertus magiques des simples (10), Pline l'Ancien un *Lapidaire* (11); en outre, dès l'âge hellénistique, on citait de Zoroastre des livres d'astrologie (*Apotélesmatika*), de magie, d'alchimie (12). Au IIIe siècle encore de notre ère, Porphyre décelait des faux qui, cette fois, appartenaient au genre des Apocalypses.

« Il y eut, dit-il, au temps de Plotin beaucoup de chrétiens, entre autres Adelphius et Aquilinus, fondateurs d'une secte qui s'était séparée de l'ancienne philosophie : ils possédaient une masse d'écrits d'Alexandre le Libyen, de Philokômos, de Démostrate et de Lydos (13), et, faisant étalage d'apoca-

(1) *Ib.*, I, p. 173.
(2) *Ib.*, II, p. 331. 21.
(3) *Ib.*, I, pp. 208-210; II, pp. 334 ss,
(4) Au sens où on l'entend alors : science des correspondances, des « sympathies ». Sur cette littérature, cf. *Mages hellén.*, I, p. 85-157; II, pp. 7-261.
(5) Soit huit cents rouleaux de deux mille cinq cents lignes chacun, estimation modérée, cf. *Mages hellén.*, I, p. 87.
(6) ἀπόρρητοι τελεταί : fr. O 8, II, p. 142 B.-C.
(7) Λόγια, fr. D9, II, p. 81.
(8) Ἱερὰ συναγωγή, fr. O 11, II, p. 157.
(9) fr. O 12, II, p. 158.
(10) *Mages hellén.*, I, pp. 116 ss.
(11) *Ib.*, I, pp. 128-130.
(12) *Ib.*, I, pp. 131-152.
(13) Ou « Démostrate le Lydien » si on corrige Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ en Δ. τοῦ Λ.

lypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nikothéos, d'Allogène, de Mésos et d'autres semblables, ils trompaient bien des gens tout en se laissant duper eux-mêmes, eux qui se figuraient que Platon n'avait pas pénétré jusqu'au fond de l'essence intelligible... Amélius écrivit près de quarante livres contre le livre de Zostrien. Pour moi, j'adressai maintes critiques au livre de Zoroastre, je montrai que c'était un apocryphe récent, fabriqué par les fondateurs de la secte pour faire croire que les dogmes qu'ils voulaient soutenir étaient ceux de l'antique Zoroastre » (1).

Ces critiques n'empêchaient pas qu'on ne vît en Zoroastre l'une des autorités principales pour tout ce qui regardait les choses de l'âme et les voies du salut. L'alchimiste Zosime, qui vécut probablement au IIIe siècle, fait de Zoroastre et d'Hermès les protagonistes de deux méthodes différentes pour être sauvé. L'une, celle d'Hermès, ressortit à la sagesse : si l'âme, originellement pure, s'est purifiée ici-bas de toute passion charnelle qui eût pu la lier au corps, elle retourne après la mort à son lieu normal, chez le Père. L'autre fait appel aux rites de la magie : il suffit à l'âme de connaître ces rites et les charmes qui contraignent les puissances célestes pour s'assurer, après la mort, une facile remontée.

« Hermès et Zoroastre ont dit que la race des philosophes était au-dessus de la Fatalité, puisque ni ils ne se réjouissent du bonheur qu'elle apporte — ils dominent en effet les voluptés, — ni ils ne sont frappés par les maux qu'elle envoie s'il est vrai qu'ils regardent au terme de tous leurs maux, ni ils n'acceptent les beaux présents qu'elle donne puisqu'ils passent toute leur vie dans l'immatérialité... Zoroastre déclare, non sans prétention, que, par la connaissance de tous les êtres d'en haut et la vertu magique des sons corporels, on détourne de soi tous les maux de la Fatalité, et les particuliers et les universels. Hermès au contraire, dans son traité *De l'Immatérialité*, attaque la magie elle-même, car il dit qu'il ne faut pas que l'homme spirituel, celui qui se reconnaît soi-même, redresse quoi que ce soit par la magie, même s'il le juge bon, ni qu'il fasse violence à la Nécessité, mais qu'il la laisse agir selon sa nature et son choix; qu'il progresse par la seule recherche de soi-même, tienne solidement, dans la connaissance de Dieu, la Triade ineffable, et laisse la Fatalité traiter à sa guise cette boue qui lui appartient, c'est-à-dire le corps. Grâce à une telle connaissance et par une telle conduite, tu verras, dit-il (Hermès), le fils de Dieu devenant toutes choses en faveur des âmes pieuses, pour tirer l'âme de la région de la Fatalité et l'élever à l'incorporelle » (2).

(1) Porph., *V. Plot.*, c. 16. Cf. *Mages hellén.*, I, pp. 154-157; II pp. 249-250.

(2) *Alch. gr.*, 229.16 ss. = *Mages hellén.*, II, p. 243. Cf. mon article dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 125-126, et *infra*, pp. 266-267.

CHAPITRE III

LA VISION DE DIEU

Justin, pour voir Dieu face à face, se réfugie dans un lieu solitaire, sur une grève (1). C'est encore un trait de l'époque. La quête de Dieu et le goût du désert font une alliance naturelle. Nous le constations naguère dans le cas des confréries, où l'on se proposait de mener la vie philosophique (2) : mais encore n'était-ce pas une retraite toute parfaite puisqu'on y vivait en société. D'autres préfèrent être seuls. Dans le paganisme déjà, voici qu'apparaît la figure du moine, de l'ermite, de celui qui veut être « seul à seul » avec Dieu, μόνος πρὸς μόνον. La langue du temps exprime ce sentiment nouveau. Les formations sur μόνος « seul » se multiplient : μόνωσις « solitude », μονώτης ou μονωτικὸς βίος « vie solitaire », μονάγριον « lande déserte », μονάζειν « vivre en solitaire », μοναστμός « état du solitaire », enfin μοναστήριον qui, au sens propre, désigne la cellule de celui qui se voue à la vie solitaire : tous ces termes sont nés en dehors du christianisme (3), avant les Pères du désert. De même on insiste maintenant sur l'ἐρημία, « le désert », qui, au sentiment du jour, paraît le seul lieu propice à la tranquillité de l'âme (ἡρεμία); on aspire au désert par nostalgie de la paix : les deux idées sont connexes et les mots mêmes associés, voire, en certains manuscrits, confondus (4).

L'habitant du désert, l'ermite (ἐρημίτης) devient un type populaire dans la littérature gréco-romaine. Plutarque (5) conte l'histoire d'un Barbare qui menait la vie érémitique aux bords de la mer Érythrée. Il n'avait commerce avec les hommes qu'une fois l'an, n'ayant, le reste du temps, pour toute compagnie que les

(1) *Dial. c. Tryph.*, III, 1 : cf. *supra*, p. 11.

(2) Cf. *supra*, pp. 31 ss. et TERTULL., *Apol.*, 42, 1 : *neque enim Brachmanae aut Indorum Gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.*

(3) Par exemple chez Philon (surtout *V. Cont.*) : cf. l'index de Leisegang, Jamblique (*de v. pyth.*).

(4) Ainsi PHILON, *V. Cont.*, 2, 20, p. 53.1 Conybeare : ils passent leur temps dans des jardins ou des landes désertes (μοναγρίοις) car ils recherchent la solitude », ἐρημίαν μεταδιώκοντες : *sic* codd., v. lat., alors que v. Armen. traduit ἡρεμιαν.

(5) *De defectu orac.*, 21, p. 241 F.

nymphes errantes et les génies. C'était le plus beau des hommes; nulle maladie ne l'attaquait jamais; il ne se nourrissait qu'une fois le mois, du fruit amer d'une plante médicinale. Il savait beaucoup de langues, entre autres le dialecte dorien, et ses propos prenaient naturellement la forme d'un poème : tandis qu'il parlait, une odeur exquise, émanée de son souffle, remplissait le lieu. Un jour par an, transporté d'une fureur divine, il vaticinait sur le rivage de la mer, et des princes, des secrétaires du Roi, venaient l'entendre. De son côté, Lucien (1) imagine avoir rencontré un hiérogrammate de Memphis, admirablement versé dans la sagesse, instruit de toute la science des Égyptiens. Il avait séjourné vingt-trois ans dans un temple souterrain où Isis en personne lui avait enseigné l'art des mages. On le nommait Pankratès. Il avait la tête toute rase (2), le nez camus, les lèvres saillantes, la taille longue, les jambes assez grêles, et parlait le grec avec un peu d'accent. Il accomplissait maints prodiges et, par exemple, chevauchait les crocodiles et nageait avec eux, ces monstres tremblant devant lui ou frétillant de la queue : rien qu'à ce spectacle, on reconnaissait en lui un homme de Dieu.

La plupart de ces légendes nous conduisent en Égypte. L'Égypte, pays du désert et des Syringes, devait être en effet le paradis des ermites. On y faisait pèlerinage jusqu'à ces temples d'un âge fabuleux qui se dressaient loin des villes, entourés de solitude et de silence, habités seulement par un petit nombre de prêtres et par la majesté du dieu. Parfois on y savourait déjà la poésie des ruines. C'étaient des lieux pleins de mélancolie où l'on avait l'impression de toucher plus immédiatement les choses divines. Pénétré de ce sentiment, on y couchait, le soir, sur les parvis ou dans des grottes. Le dieu, alors, venait en songe et rendait ses oracles.

Aux deux premiers siècles de notre ère, l'un de ces temples, à Talmis, en Nubie (aujourd'hui Kalabché), reçut ainsi de nombreuses visites de touristes et de pèlerins (3). On y adorait un dieu indigène que les Grecs appelaient Mandoulis et qu'ils assimilaient à Horus, fils d'Isis, ou au Soleil, ou même au fils de Latone, Apollon. Il n'y avait là ni ville ni village : seulement quelques prêtres et, aux environs, une garnison romaine qui veillait sur cette frontière. Le nouveau temple, commencé sous Auguste, n'avait été achevé

(1) *Philopseudes*, 34.

(2) Comme les prêtres d'Égypte.

(3) Sur le temple de Talmis et le dieu Mandoulis, voir surtout A. D. Nock, *A vision of Mandulis Aion* dans *Harv. Theol. Rev.*, XXVII (1934), pp. 53 ss.

qu'à la fin du I^er^ siècle, sous Vespasien : il attirait alors par le double prestige d'une splendeur toute récente dans un paysage vide. Selon un vieil usage, particulièrement fréquent en Égypte, les soldats romains de la garnison voisine et les pèlerins venus de tous pays gravaient ou peignaient sur les murs extérieurs du temple, avec l'agrément des prêtres, des formules d'adoration (proscynèmes) où ils demandaient à Mandoulis de les protéger, eux-mêmes et leurs familles. Un certain Hérode, qui assimile Mandoulis à Horus « qui a fait connaître aux mortels le fruit de la terre (le blé) », supplie le dieu de le ramener sain et sauf dans sa patrie, libre de toute maladie et de présages funestes, puis ajoute : « Toi-même, Roi, veuille te montrer hors de ton sanctuaire et révéler aux hommes les signes de ton pouvoir (1) pour qu'ils apprennent ce qui doit leur arriver (2) ». Un autre, pour lequel Mandoulis est Apollon et qui le nomme, semble-t-il, « gardien des vêtements de la reine Isis à la robe noire (3) », énonce ainsi sa prière : « Ayant vu de mes yeux où tu demeures et t'ayant adoré, ô dieu qui nous guides, grande fut ma joie quand je perçus ta science oraculaire et combien tu prends soin des hommes, quand tu le veux bien. Aie pitié de moi, Mandoulis, fils de Zeus ; sois favorable ! Sauve-moi, sauve ma sage épouse, mes enfants excellents... Car je proclamerai dans ma patrie le récit de tes oracles, ô prophète (4) » ! Une troisième inscription, celle de Sansnos, offre un autre caractère : ce sont des maximes de religion dans la manière des scribes d'Égypte et telles que la tradition voulait qu'on en eût gravées aussi à l'entrée du temple de Delphes (5) : « Révère la divinité. Sacrifie à tous les dieux. Fais pèlerinage à chaque temple pour y adorer. Honore particulièrement les dieux traditionnels, surtout Isis et Sarapis les plus grands des dieux, Sauveurs, Bons, Favorables, Bienfaiteurs (6) ». Mais deux de ces textes, tracés en lettres rouges sur le portique méridional, nous intéressent surtout, parce qu'ils rapportent des visions.

L'un est un hymne acrostiche du décurion Maximos (7). Il

(1) σήματα : dans le dernier texte (*infra*, p. 49 n. 9), on a σημεῖά σου.

(2) Cf. *Bull. Corr. Hell.*, 1894, pp. 151-152 ; *Rev. Ét. Gr.*, 1894, pp. 291-292.

(3) Je lirais volontiers ὁ τῇι μελανοστόλωι βασιλίσσῃι Ἴσειδι εἱμα[τοφύλαξ] à la ligne 3 : τὴν μελανόστολον lap. Les images à robes noires d'Isis sont mentionnées par PLUTARQUE, *Is. Os.*, 52.

(4) Cf. *Rev. Ét. Gr.*, 1894, pp. 292-294 (déjà *CIG* 5039, Kaibel 1023). Voir aussi *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 152.

(5) Les δελφικὰ παραγγέλματα : cf. *Idéal rel. des Grecs*, pp. 20 ss.

(6) U. WILCKEN, *Chrestom.*, n° 116.

(7) MANTEUFFEL, *de opusculis graecis Ægypti... collectis*, p. 198. Voir aussi *Bull.*

comporte trente-quatre vers, les vingt-trois premiers en sotadées réguliers, deux (24 et 27) en pentamètres, le reste en hexamètres. Chaque vers forme d'ordinaire à lui seul une proposition complète, et ces phrases sont simplement juxtaposées en une longue suite de sentences parallèles, sans liaison. Le style est amphigourique et obscur. Si je me hasarde, après d'autres, à traduire ce monument, c'est que, malgré sa médiocrité poétique, il garde pour nous une valeur singulière comme témoignage sur la religion de l'époque.

« Quand je fus venu pour contempler ce bienheureux séjour de quiétude,
laisser libre cours dans l'air à l'inspiration que mon âme désire,
tandis qu'autour de mon esprit, de tous côtés, bourdonnait une vie étran-
comme ma conscience n'avait à me reprocher aucun vice, [gère,
alors un instinct me pressa de cultiver le mystique labeur (1) :
soudainement habile, je composai un chant aux mètres variés (2),
ayant reçu des dieux le noble don d'une pensée enchanteresse.
Quand il fut évident que la Muse me rendait agréable aux dieux,
j'agitai, tel un bouquet d'herbe tendre, mon chant de fête (3).
Et alors une grotte à dormir (4) m'induisit à y descendre,
bien que je craignisse un peu de m'abandonner aux visions du rêve;
et le sommeil, m'ayant cueilli, me transporta rapidement dans un pays
[qui m'est cher.
Car il me semblait, dans le courant du fleuve, baigner mon corps,
que les eaux puissantes du doux Nil caressaient délicieusement.
Et je croyais entendre aussi Kalliopéia, auguste entre les Muses,
de concert avec toutes les Nymphes, au milieu d'elles, chanter un chant de
Pensant que c'était là un léger morceau légué par la Grèce, [fête.
je tirai de mon âme habile les pensées inspirées ici écrites;
et, comme un homme qui agite ses membres à l'unisson des mouvements
[de la baguette (5),
je demandai la permission (6) de graver ma composition en accord avec
[le chant,
laissant à la postérité un sujet de critique que des étrangers ne peuvent
[pas comprendre (7) :

Corr. Hell., 1894, pp. 149-151, 154-157 (Mahaffy-Bury), *Rev. Ét. Gr.*, 1894, pp. 284-291 (Sayce-Weil; traduction de Weil, pp. 289-291), *Philol.* 54 (1895), pp. 11 ss. (Rohde).

(1) C'est-à-dire qu'il se sent inspiré de composer un poème.

(2) Allusion à la diversité des mètres. Ou ποικίλον : « complexe, subtil », par allusion à l'acrostiche.

(3) Texte et sens incertains.

(4) ὕπνου μυχός : il existait des chambres souterraines dans les temples d'Égypte, les auteurs en font souvent mention.

(5) Les anciens battaient la mesure avec le pied, la main, et, on le voit par ce texte, avec la baguette (ῥάβδῳ).

(6) J'entends ἐπεκάλουν (act.) au moyen (ἐπεκαλούμην), avec le même sens que ᾐξίουν.

(7) La pierre a ψόγον ἄδηλον : ne faut-il pas corriger en ψόφον ἄδηλον? Ce poème grec ne serait pour les indigènes de la Nubie qu'une suite de sons inintelligibles.

les autorités du temple (1) m'invitèrent à recueillir (2) ce savant poème.

Alors, resplendissant, le grand Mandoulis descendit de l'Olympe,
adoucissant le langage barbare des Éthiopes (3),
et m'exhorta à chanter selon la douce muse hellénique
(il avait les joues brillantes, marchait à la droite d'Isis,
et, comme tout enorgueilli de la grandeur des Romains (4),
il faisait le pythien, rendant des oracles, en dieu olympien qu'il est) :
« Comme (5), grâce à Toi, la vie peut être dite prévue à l'avance pour les [hommes!
Comme le Jour et la Nuit T'adorent, et ensemble toutes les Heures!
Elles t'appellent Breith et Mandoulis, frères du même sang,
Astres des dieux, constellation unique, qui se lèvent au firmament.
C'est toi-même qui m'as enjoint de graver en ton honneur ces écritures
et savantes, pour être examinées par tous, sans flatterie. » [régulières

L'autre texte est un récit anonyme, en prose, mais dans cette prose élaborée, d'ordinaire rythmique (6), qui atteint à la solennité de la poésie et souvent même remplace la poésie à l'époque gréco-romaine. Aelius Aristide et les écrits hermétiques en offrent plus d'un exemple. Ces sortes d'ouvrages se distinguent par le goût pour les longues épithètes composées (7) et les noms mythologiques (8).

« Seigneur qui lances tes rayons, Mandoulis, Titan, Makareus, ayant vu des signes éclatants de ton pouvoir (9), j'ai réfléchi là-dessus et examiné avec soin la chose, *voulant savoir avec certitude si tu es le Soleil*. Je me suis rendu étranger à tout vice, à toute méconnaissance des dieux établis (10), je suis resté chaste pendant un long temps, j'ai offert comme il faut

(1) Ce sens me paraît le seul acceptable pour ἀρχή, et il confirme une suggestion de Nock (*op. cit.*, p. 58), selon qui une autorisation spéciale aurait été nécessaire pour ces inscriptions.

(2) Ou « à dire » (λέξαι).

(3) Ce passage donnerait lieu de penser que Maximos est lui-même un Egyptien. Ou l'auteur veut-il dire que, pour une fois, Mandoulis s'exprime en grec (βαρβαρικὴ λέξις s'appliquant alors au dieu lui-même)?

(4) Allusion à la splendeur toute récente du temple construit par les soins du gouvernement impérial.

(5) Cet ὡς initial, ici et au vers suivant, peut être exclamatif ou se rapporter à ἀεῖσαι du v. 25 « m'exhorta à chanter... que, grâce à toi, etc. » (Ainsi Weil).

(6) La 3e ligne ici, se compose de quatre dactyles.

(7) Ici ἀκτινοβόλε, παντεπόπτην, παντοκράτορα, εὐεθείρας μυριονύμου, peut-être χρυσοδέτῳ (l. 11).

(8) Ici Τιτάν (épithète fréquente dans les hymnes orphiques ou magiques), Μακαρεῦ (nom d'un fils du Soleil, mais sans doute entendu ici comme un synonyme de μάκαρ = bienheureux). Cf. Nock, *l. cit.* (*supra*, p. 46, n. 3), pp. 100-102.

(9) σημῖά (= σημεῖά) σου : cf. *supra*, p. 47, n. 1.

(10) ἀθεότος = ἀθεότητος.

l'encens du sacrifice selon les règles de la piété divine : et, ayant obtenu une vision, j'ai trouvé la paix de mon âme. Accédant à ma prière, tu t'es montré toi-même, traversant, dans une barque aux clous d'or, la voûte céleste... (1); puis après t'être lavé dans l'eau sainte d'immortalité, tu es apparu à nouveau. Tu es venu à l'heure juste, quand tu te lèves, dans ton temple, donnant à ton image et à ton sanctuaire le souffle de la vie et une grande puissance (2) : c'est alors que je t'ai reconnu, Mandoulis, comme le Soleil, le Maître qui voit tout, le Roi universel, l'Aiôn (3) qui règne sur toutes choses. O peuples souverainement fortunés qui habitez Talmis la sainte, chérie du Soleil Mandoulis, Talmis que régit le sceptre d'Isis aux belles tresses, aux mille noms! »

Avant de dégager le sens de ce genre littéraire de la vision, et de la révélation au cours d'une vision, j'en voudrais traduire ou résumer ici quelques exemples pour nous remettre dans l'atmosphère de l'époque. Voir le dieu, en songe ou en état de veille, rien ne paraissait alors plus désirable; et il n'y avait rien non plus dont on doutât moins. Sauf en quelques milieux restreints (4), les croyants ne concevaient pas, en ce temps, que la divinité fût séparée des hommes par une distance infinie, comme l'infiniment pur de l'impur, l'infiniment saint de ce qui pèche, l'infiniment spirituel de la matière. La masse voyait en ses dieux des êtres plus puissants, secourables, sauveurs ou guérisseurs, mais, dans l'ensemble, analogues à l'homme : aussi bien leur donnait-on figure humaine, se contentant tout au plus de leur attribuer une taille plus grande, parfois jusqu'à l'absurde. Il n'était donc pas inouï de jouir de la vue d'un dieu. Sans doute on devait s'y être préparé, il fallait satisfaire à de certaines conditions de pureté : mais c'était là une règle commune, dès lors qu'on se disposait à entrer dans un temple ou à manier des objets sacrés. Sans doute encore devait-on ressentir quelque effroi, car l'approche du divin est toujours plus ou moins effrayante. Néanmoins les notes dominantes sont celles de la confiance et de la joie. D'une manière générale, la psychologie des anciens est ici toute différente de celle de l'homme moderne. Le chrétien le plus fervent, aujourd'hui, n'a garde de demander des visions; il les redouterait plutôt : s'il venait à être l'objet de tels phénomènes surnaturels, son

(1) Pour les derniers mots (« traversant... »), texte et sens incertains; puis suite de lettres inintelligibles.

(2) En fait, l'auteur a vu à l'aurore le soleil illuminer la statue de culte qui se trouvait au fond du sanctuaire, tournée vers l'Est.

(3) C'est-à-dire l'Eternité, mais *Aiôn* a déjà en ce temps valeur de nom propre.

(4) Je songe aux milieux gnostiques, avec leur doctrine du Dieu ἄγνωστος.

mouvement spontané serait de les taxer d'illusion ou de s'inquiéter de l'état de ses nerfs. Dans l'antiquité au contraire, le fait de voir la divinité était tenu pour la récompense normale et habituelle d'un certain genre de vie. Tout le monde croit aux songes, aux visions divines dont on peut être gratifié en songe. Dans les lieux de culte où se pratiquait l'incubation, il fallait, durant le sommeil, avoir été visité par Asklépios : ces visites faisaient partie du programme. C'est dans des visions nocturnes qu'Aelius Aristide, dont Asklépios s'est constitué le médecin traitant, reçoit les consultations du dieu guérisseur. Les chrétiens partagent sur ce point la croyance commune. Pour ne rien dire du Nouveau Testament, les écrits plus populaires de la littérature chrétienne des premiers siècles, le *Pasteur* d'Hermas, les Actes des martyrs, les Actes apocryphes des apôtres, plus tard les Vies des Saints, sont pleines de visions de songe où Dieu ou un ange apparaît comme guérisseur, révélateur ou conseiller.

Combien l'on était avide de voir le dieu, un détail le prouve qui montre que ce désir s'exprimait jusque dans les rêves. Parmi les récits de songes que nous ont livrés les papyrus du Sérapéum de Memphis (1), un certain Ptolémée rapporte que, le 2 juin 158 (av. J.-C.), il lui sembla, en songe, invoquer le très grand Ammon; il le supplia de venir à lui, du Nord, avec deux autres dieux : et Ammon vint en effet. Ptolémée crut voir alors une vache qui allait mettre bas. Le dieu prend la bête et la fait se coucher. Il lui met la main aux parties génitales et en tire un jeune taureau. L'auteur conclut : « Ce que j'ai vu, que cela me tourne à bien (2)! » Le même Ptolémée, une autre fois, raconte qu'il adressa en rêve à Isis cette prière : « Viens à moi, déesse des dieux, sois favorable, écoute-moi » (3). Un peu plus loin, décrivant un autre songe où il lui semblait être sur une grande tour à Alexandrie, il rapporte qu'il vit une vieille femme qui lui dit : « Attends un peu, et je te conduirai au Bon Génie Knèphis, afin que tu l'adores. » Il voit alors un vieillard qui lui donne deux chalumeaux. Il regarde vite dedans et voit Knèphis. D'où il tire la conclusion qu'il sera bientôt délivré (4).

(1) Cf. WILCKEN, *Urk. d. Ptolemaerzeit* (*UPZ.*), I (1922-1927), n°s 77-81, pp. 348-374.

(2) *UPZ.*, pp. 353-354, n° 77, col. II, ll. 22-31.

(3) *UPZ.*, p. 360, n° 78, ll. 22-24, cf. Nektanébo, *infra*, p. 55. Pour θεὰ θεῶν cf. PLAT., *Tim.* 41a7 θεοὶ θεῶν, *PGM.* IV 1200 Θεὲ Θεῶν.

(4) C'est-à-dire délivré de son état de *katochos*, pendant lequel il était lié au Sérapéum de Memphis et comme « possédé » par le dieu. Sur le problème de la *katochè*, qui a donné lieu à maintes discussions, voir surtout WILCKEN, *UPZ.*, I, pp. 52-77.

J'ai donc rassemblé ici un certain nombre de textes savoureux, la plupart tirés des papyrus (1). Ces petits écrits, qui tiennent à la fois de la nouvelle divertissante et de l'ouvrage de dévotion, offrent pour nous le double intérêt de porter témoignage sur des sentiments disparus et de composer l'atmosphère où sont nés les livres d'Hermès. Je les ai choisis enfin pour leur caractère typique : le premier illustre les visions accompagnées de guérison, le second les visions relatives à des actes de culte, le troisième les visions où le dieu révèle une science et pourvoit aux déficiences de la raison par un mode de connaissance surnaturel et intuitif (2).

Arétalogie d'Imouthès-Asklépios (3).

« A ces mots, Nekténeîbis (Nektanébo) étant entré dans une grande colère contre ceux qui avaient fait sécession hors du temple, voulant d'autre part connaître avec certitude le plus tôt possible, d'après la Sainte Écriture, la classe de ces gens-là, ordonna à Néchautis qui exerçait alors la fonction de juge suprême de faire toutes diligences pour se mettre à la recherche du livre. Celui-ci se dépensa plus qu'on ne peut dire en cette enquête et, n'ayant mis que vingt-huit ours à découvrir le livre, il l'apporta au roi. Le roi le lut et, dans une joie incroyable de ce qu'il y avait de divin dans le récit, ayant trouvé que les prêtres qui avaient transporté le dieu en procession d'Héliopolis à Memphis avaient été au nombre de vingt-six, il répartit entre leurs descendants la charge de prophète qui revenait à chacun d'entre eux. Bien plus, après avoir lu le livre de nouveau de bout en bout, il gratifia Asklépios lui-même d'un nouveau don de trois cent trente *arourai* riches en blé, d'autant plus qu'il avait appris par ce livre que le dieu avait été magnifiquement honoré par Ménéchérès d'offrandes d'adoration (4).

Pour moi, alors que, bien souvent, je m'étais remis à traduire ce livre en langue grecque, sans esprit d'envie, pour le faire connaître publiquement à mes contemporains, et que déjà je nageais en plein milieu de l'écrit, je fus retenu dans mon zèle par la grandeur du récit, à la pensée que j'allais le tirer au jour : car il n'est possible qu'aux dieux, et non aux mortels, de raconter les marques de puissance des dieux. En effet, si j'échouais, ce n'était pas seulement pour moi de la honte devant les hommes, mais encore ce qu'on attendait de moi me fascinait, à cause de l'irritation où serait le dieu puisque sa vertu immortelle suffisait à compenser l'infériorité de mon écrit (5); au contraire, si je me rendais utile, c'était une vie bienheureuse, une renommée immortelle. Car le dieu est tout prêt à se montrer bienfaiteur,

(1) L'arétalogie d'Imouthès est tirée d'un papyrus du IIe s. ap., le songe de Nektanébo d'un papyrus du IIe s. av. J.-C. Si Thessalos, héros de la vision contée en troisième lieu, est le médecin Thessalos de Tralles, le texte serait à dater du Ier s. ap. J.-C.

(2) Sur ce thème, cf. *supra*, pp. 12 ss. et *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45 ss.

(3) *Oxyrh. Pap.*, XI, 1381 = MANTEUFFEL, *op. cit.*, pp. 86 ss. « Arétalogie » : récit de miracle.

(4) Tout ce début constitue une sorte de récit introductif dont le début même est perdu.

(5) Texte et sens incertains : j'ai suivi les lectures de Manteuffel.

s'il est vrai du moins que ceux en tout cas qui sont animés d'un pieux zèle, souvent, alors que la médecine était impuissante contre les maladies qui les tenaient, il les a sauvés. C'est pourquoi, fuyant la témérité, j'attendis le moment propice tout un an : je différai ma promesse (1). En effet, c'est alors surtout, quand on est dans la force de l'âge, qu'on incline à la présomption, car la jeunesse est prompte, et l'entreprise, dans son élan, devance le zèle.

Cependant, alors que trois années s'étaient passées sans que j'eusse fait encore aucun effort et que, durant ces trois années, une fièvre quarte issue de la colère divine (2) avait attaqué ma mère et la mettait à la torture, ayant compris enfin, bien tard, nous nous présentâmes en suppliant devant le dieu pour le conjurer d'accorder la guérison de ce mal. Lui, comme il est bon envers tous, lui étant apparu en songe, la délivra par des remèdes peu coûteux, et nous, nous fîmes au dieu qui nous avait sauvés les sacrifices habituels d'action de grâces. Mais moi aussi, après cela, un mal soudain m'assaillit au côté droit : aussitôt je m'élançai vers le dieu secourable au genre humain; et de nouveau ayant condescendu, d'une oreille toute prête à une pitié plus active encore, il déclara sa bienfaisance, dont j'affirme l'authenticité dans le dessein que j'ai de proclamer les marques redoutables de sa puissance.

C'était la nuit, tout dormait, sauf ceux qu'afflige une peine physique, quand la divinité se fit connaître dans toute son efficace. Une fièvre violente me brûlait, je me débattais convulsivement dans des crises d'asthme et de toux qui me venaient de ma douleur au côté droit. La tête lourde, mort de fatigue à la suite de ces luttes, je finis par glisser dans le sommeil. Ma mère, que mes tourments peinaient à l'extrême, car il s'agissait de son enfant et elle a le cœur naturellement tendre, était assise près de moi sans prendre si peu que ce soit de sommeil. Et alors, soudainement, elle eut une vision — non pas comme en rêve ou quand on dort, car ses yeux étaient ouverts, sans qu'ils vissent pourtant avec une entière clarté car le divin phantasme qui pénétrait en elle la remplissait de terreur et l'empêchait de voir sans trouble, — elle vit donc soit le dieu lui-même soit son serviteur. Bref, il y avait là un être d'une taille infiniment plus grande que celle de l'homme, vêtu de fine toile resplendissante, tenant de la main gauche un livre, qui se contenta de m'examiner de la tête aux pieds deux ou trois fois, puis disparut. Elle alors, ayant repris ses sens, tremblante encore, cherchait à me réveiller. Et quand elle vit que la fièvre m'avait quitté et que j'étais tout ruisselant de sueur, elle adora la manifestation visible du dieu, puis, m'ayant essuyé, me fit revenir à moi-même (3). Tandis que nous causions et qu'elle s'apprêtait à me révéler le miracle du dieu, je la prévins et lui racontai tout : en effet, tout ce qu'elle avait vu dans une vision réelle m'était apparu à moi-même comme des images de rêve dans un songe. Bref mes douleurs de côté ayant cessé, — le dieu d'ailleurs avait ajouté à ses dons une médecine calmante — je me mis à proclamer ses bienfaits.

Cependant, alors que, de nouveau, nous nous étions concilié le dieu par

(1) La promesse que l'auteur avait faite au dieu, cf. *infra*.

(2) ἄθεος : cf. Soph., *O. R.*, 254, *El.*, 1181. Littéralement « abandonnée de la divinité, marquant l'abandon de la divinité ».

(3) Litéralement « me rendit plus sobre » (νηφαλιώτερον).

les sacrifices que nos moyens nous permettaient, lui-même, par la voix du prêtre préposé aux purifications, réclama la promesse que depuis longtemps je lui avais faite. Nous donc, bien que nous ne nous connussions aucune dette de sacrifices ou d'offrande, nous lui renouvelons, par de telles marques, nos supplications. Mais comme il ne cessait de redire que rien de tout cela ne lui plaisait, et que je me trouvais dans un grand embarras au sujet de cette promesse que j'avais faite, enfin, alors que je me décourageais, cette dette que j'avais envers le dieu touchant l'écrit me revint à la mémoire.

Quand j'eus découvert (1), ô Maître, que je négligeais le livre divin, après avoir invoqué ta providence, et rempli de ton divin pouvoir, je me portai de tout mon élan vers ce rude labeur de la narration que me proposait un dieu. Et m'est avis que je te ferai une offrande en révélant, comme un prophète, ta pensée. N'ai-je pas déployé déjà, dans un autre livre, conformément à la vérité, selon une méthode physique, le mythe persuasif de la création du monde? Et n'ai-je pas, dans l'ensemble de l'écrit, tantôt suppléé aux manques, tantôt enlevé le superflu, résumé l'exposé qui traînait en longueur, dit en un mot les choses compliquées (2)? C'est pourquoi, ô Maître, me fondant sur ta bienveillance et non sur mes capacités, je conjecture que je mènerai à perfection le livre. Un tel écrit est en effet conforme à ta divine nature (3). Puisque c'est toi qui en es l'auteur (4), Asklépios le plus grand des dieux, Précepteur, montre-le donc aux regards reconnaissants de tous. Car, si tout don d'offrande ou de sacrifice n'a de fraîcheur que pour l'instant présent, déjà corrompu à l'instant qui suit, l'écrit par contre est une grâce immortelle qui rajeunit à propos par le souvenir qu'il laisse.

Toute langue grecque redira ton histoire, tout Grec honorera Imouthès fils de Phthah. Venez tous ici, vous qui êtes bienveillants et bons, allez-vous-en, les dénigrants et les impies. Venez ici, les amis de Dieu, vous qui, vous étant mis au service du dieu, avez été délivrés des maladies, vous qui vous adonnez à la science médicale, vous qui vous êtes avancés jusqu'à ce jour (?) (5) en zélateurs de la vertu, qui avez été enrichis d'une grande abondance de biens, qui avez sauvé votre vie en échappant aux périls de la mer. Car en tout lieu s'est répandue la puissance du Dieu Sauveur. Et je veux donc proclamer les manifestations visibles et prodigieuses de sa puissance divine et la grandeur de ses bienfaits.

Dans la suite on lit ceci (6) :

Le roi Ménéchérès, pour avoir pieusement veillé aux soins funèbres de

(1) Je lis ἐπεὶ δ'ἅπαξ ἐπεγνώκει[ν] l. 161 : ἐπεγνώκει[ς] Mant. Pour δέσποτα ici et l. 181, cf. C. H. XI, 1 (Hermès s'adressant au Noûs) σύ μοι περὶ τούτου, δέσποτα, διασάφησον.

(2) J'ai adopté les restitutions de Schmidt aux ll. 178-180 : μακρολογούμενο[ν]... ἀλλαττολογο[ύμεν]ον.

(3) C'est-à-dire qu'il loue justement la divine nature d'Asklépios.

(4) Littéralement « l'inventeur », εὑρετής : l'inspiration vient d'Asklépios et c'est donc lui qui est le véritable auteur.

(5) παρήκειτε? : πα[.]ησε[..]ε pap. La conjecture παρήσεσθε de Manteuffel ne donne aucun sens possible.

(6) Cette suite, qui ne fait pas corps avec le récit du miracle, reprend la narration à la coupure indiquée plus haut (cf. p. 52, n. 4) avant l'arétalogie proprement dite.

trois dieux, obtint une gloire éternelle, lui qui en outre, grâce au livre, fut favorisé d'un beau renom. Il combla de présents magnifiques la tombe d'Asklépios fils d'Héphaistos (Phthah), celle d'Hermès Pouôros, celle aussi de Kaléeibios fils d'Apollon, et reçut en récompense une abondance de bonheur. C'est à cause de cela, en effet, que l'Égypte fut alors sans guerres et copieusement pourvue des dons de la terre. Car les pays sont florissants que gouvernent des rois pieux, et, au contraire, les pays dont le roi est impie périssent dans le malheur.

Quant à la manière dont le dieu Asklépios fit savoir par oracle au roi qu'il eût à prendre soin de sa tombe... ».

Le reste manque.

Le songe de Nektanébo (1).

« De Pétêsis le graveur de hiéroglyphes au roi Nektanébo.

L'an 16 de Pharmouthi, le 24e jour, vers la 22e heure (2), selon l'ordre naturel le premier jour de la pleine lune. Le roi Nektanébo, durant un séjour à Memphis, ayant une fois accompli un sacrifice et imploré les dieux de lui révéler l'avenir, il lui sembla voir en songe une barque de papyrus — ce qu'on appelle, en égyptien, « rômps » — venir mouiller à Memphis. Il y avait sur la barque un grand trône, et sur le trône était assise la glorieuse Bienfaitrice qui donne les fruits de la terre, Isis, reine des dieux; tous les dieux de l'Égypte se tenaient auprès d'elle, à sa droite et à sa gauche. Or l'un d'eux, s'étant avancé vers le milieu — il mesurait, au sentiment du roi, vingt et une coudées —, celui qu'on nomme en égyptien Onouris, en grec Arès, et s'étant jeté à terre sur le ventre, dit ces mots : « Viens à moi, déesse des dieux, toi qui détiens un pouvoir immense, qui règnes sur toutes choses dans le monde et qui sauves tous les dieux, Isis, sois favorable, écoute-moi! Comme tu l'as ordonné, j'ai gardé cette contrée saine et sauve d'une manière irréprochable, et cependant, jusqu'ici, alors que le roi Nektanébo prend de moi tout le soin possible, Samaûs, que tu as établi toi-même dans la charge de grand prêtre, a négligé mon sanctuaire et résisté à mes ordres. Je suis exclu de mon propre sanctuaire et les travaux dans l'adyton restent à moitié achevés par le mauvais vouloir du prêtre suprême ». A ces déclarations la reine des dieux ne fit aucune réponse.

Cependant le roi, après avoir eu cette vision, s'éveilla et il ordonna en toute hâte d'envoyer un messager à Sébennytos (3) auprès du grand prêtre et du prophète d'Onouris. Quand ceux-ci se furent présentés à la cour, le roi leur demanda quels étaient les travaux en souffrance dans le temple nommé Phersos. Ils dirent : « Tout est achevé, sauf l'inscription des caractères sacrés gravés sur les bâtiments de pierre. » Le roi ordonna alors en toute hâte d'écrire aux temples renommés en Égypte à l'adresse des graveurs de hiéroglyphes. Ceux-ci s'étant présentés conformément à l'ordre, le roi leur demanda quel était parmi eux le mieux doué, capable d'achever rapidement

(1) Wilcken, *UPZ.*, 1, pp. 369-374, n° 81 = Manteuffel, *op. cit.*, pp. 112-116.

(2) Soit le 5/6 juillet 343 av. J.-C.

(3) Au-dessus de Σεβεννῦτον, on a ajouté τὴν μεσόγειον « celle de l'intérieur », pour distinguer cette ville ed la Sébennytos ἡ ἐπιθαλασσία.

les travaux en souffrance dans le temple nommé Phersos. A ces mots, un homme d'Aphroditopolis, dans le nome d'Aphroditopolis, du nom de Pétêsis, fils d'Ergès, se leva et dit qu'il pourrait accomplir tous les travaux en très peu de jours. Le roi posa la même question aux autres, ils répondirent que cet homme avait dit la vérité et qu'il n'y en avait pas, dans tout le pays, un autre pareil, quoi que cet autre pût prétendre. Aussi le roi, lui ayant commandé les travaux susdits, lui donna-t-il un beau salaire, l'exhortant en même temps à finir le travail en peu de jours comme il avait dit lui-même qu'il le ferait, car telle était la volonté du dieu.

Pétêsis donc, après avoir reçu beaucoup d'argent, s'en fut à Sébennytos, et comme il était grand buveur, il décida de se donner du bon temps avant de commencer l'ouvrage. Or, tandis qu'il se promenait dans la partie sud du sanctuaire, il lui arriva de jeter les yeux sur la fille d'un parfumeur, qui était bien la plus belle des jolies filles du lieu... ».

Le reste manque.

La vision du médecin Thessalos (1).

« Thessalos à César Auguste, salut! »

« Beaucoup ont essayé durant leur vie, Auguste César, de livrer le secret de bien des choses merveilleuses, mais aucun d'eux n'a pu encore mener au terme son projet à cause des ténèbres fatales qui vinrent couvrir son esprit : et je suis donc apparemment le seul, de tous ceux qui ont existé depuis le commencement des âges, à avoir composé un traité merveilleux. En effet, bien que j'eusse entrepris une tâche qui passe les bornes des forces humaines, j'ai su la couronner de la fin qui lui était due, non pas, il est vrai, sans beaucoup d'épreuves et de périls.

Après m'être exercé dans la science de la grammaire en Asie et y être devenu plus savant que les gens de ce pays, je résolus de tirer parti, pour un temps, de ma science. Ayant donc fait voile vers cette ville où tous s'empressent, Alexandrie, muni d'une bonne somme d'argent, j'y fréquentai les philologues les plus accomplis, et tous me donnaient leurs louanges pour mon amour de l'étude et ma rapidité à comprendre.

J'étais aussi continuellement assidu aux leçons des médecins dialectiques, car je brûlais d'une passion incroyable pour cette science. Or, comme le temps était venu pour moi de rentrer à la maison, car j'étais déjà assez avancé dans la médecine, je me mis à parcourir les bibliothèques en quête de science ; et, y ayant découvert un livre de Néchepso contenant vingt-quatre manières de traiter le corps entier et toute maladie selon chaque signe du Zodiaque au moyen de pierres et de plantes, je fus confondu par la grandeur merveilleuse de l'entreprise. Mais il n'y avait là, semble-t-il, que vaine fumée d'une fatuité royale : car j'eus beau apprêter la pilule héliaque préconisée par l'auteur et ses autres recettes, j'échouai dans tous les essais que j'en fis

(1) Je reproduis ici la traduction que j'ai donnée dans mon étude *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45 ss.; pour le commentaire, cf. *ibid.*, pp. 57-64. Texte grec : *CCAG.* VIII, 3, pp. 134 ss.

en traitant les maladies. Cette erreur me parut plus cruelle que la mort, j'en fus consumé de chagrin : et en effet, m'étant fié aveuglément à cet ouvrage, j'avais vanté dans une lettre à mes parents la vertu de ces remèdes et leur avais annoncé que je rentrerais dès que j'en aurais fait l'expérience. Je ne pouvais donc demeurer à Alexandrie à cause des moqueries de mes confrères : car c'est le propre des beaux exploits que d'exciter la jalousie ; d'autre part, je n'étais plus pressé de rentrer à la maison puisque j'avais été convaincu d'incapacité à tenir mes promesses : aussi me mis-je à parcourir l'Égypte, poussé en avant par cet aiguillon qui me blessait l'âme, cherchant le moyen de faire tourner à bien mon espérance téméraire, ou, si j'échouais, résolu à quitter alors la vie par le suicide. Or, comme mon âme me prédisait sans cesse que j'aurais commerce avec les dieux, je tendais continuellement mes mains vers le ciel, suppliant les dieux de m'accorder, par une vision en songe ou par une inspiration d'en haut, quelque faveur de cette sorte dont je pusse m'enorgueillir en regagnant, joyeux, Alexandrie et ma patrie. Étant donc arrivé à Diospolis (Thèbes), je veux dire la capitale la plus ancienne de l'Égypte, qui possède une multitude de temples, je m'y établis : il s'y trouvait en effet des prêtres amis des lettres et savants en maintes sciences (1). Le temps passa, mon amitié pour les prêtres allait toujours croissante, et je leur demandai un jour s'il était resté quelque chose de la force opératoire de la magie. Je vis bien alors que la plupart s'indignaient de ma témérité à concevoir de telles espérances : cependant l'un d'eux, qui inspirait confiance par la gravité de ses mœurs et son grand âge, ne déçut point mon amitié. Il m'assura qu'il avait le pouvoir de produire des visions au moyen d'un bassin rempli d'eau (2). Je l'invitai donc à une promenade avec moi dans la partie la plus déserte de la cité, sans lui dire ce que je souhaitais. Nous allâmes donc jusqu'à un bois environné d'une tranquillité profonde, et là, je me jetai soudain face contre terre et, tout en larmes, lui tins embrassés les pieds. Et comme, dans son ahurissement à ce coup inattendu, il me demandait la raison de mon acte, je lui déclare que ma vie est entre ses mains, qu'il faut absolument que je converse avec un dieu, et que, si ce désir n'aboutit pas, je suis prêt à quitter la vie. Alors, m'ayant relevé de terre et consolé par les propos les plus bienveillants, il me promit cordialement de se rendre à ma prière, et m'ordonna un jeûne de trois jours. Et moi, l'âme toute fondue à l'annonce de ces promesses, je lui baisai la main et le comblai de remerciements, pleurant comme une fontaine : car c'est une loi de la nature qu'une joie inespérée provoque plus de larmes que le chagrin. Puis, étant sortis du bois, nous commençames de jeûner, et ces trois jours, dans l'impatience où j'étais, me parurent autant d'années. Quand fut venu le troisième jour, parti dès l'aurore, j'allai saluer le prêtre. Celui-ci avait préparé une chambre bien propre (3) avec tout ce qu'il fallait pour la consultation : de mon côté, toujours

(1) Cf. STRABON, XVII, 1, 46, p. 1138. 30M : « les prêtres de ce lieu ont réputation d'être astronomes et philosophes... », p. 1139. 6 « c'est surtout à Hermès (Thoth) qu'ils rapportent l'invention de toute leur sagesse ».

(2) C'est une lécanomancie, cf. *Rev. Bibl.*, *l. c.*, p. 60, n. 18.

(3) οἶκος. Le mot est courant au sens de « chambre sacrée » dans un temple, de « chapelle » dans un téménos ou encore de « tombe », cf. *Rev. Bibl.*, *l. c.*, n. 21. Mais je croirais volontiers qu'il s'agit ici d'une cabane construite exprès pour la cir-

prévoyant, j'avais apporté, sans le dire au prêtre, du papier et de l'encre pour prendre note, le cas échéant, de ce qui serait dit. Le prêtre me demanda si je voulais converser avec le fantôme de quelque mort ou avec un dieu: « avec Asklépios », lui dis-je, ajoutant qu'il mettrait le comble à ses bienfaits s'il me laissait communiquer avec le dieu seul à seul. Il me le promit sans plaisir (les traits de son visage le montraient bien!), mais enfin le promit. Là-dessus, m'ayant enfermé dans la chambre et commandé de m'asseoir face au trône où le dieu devait prendre place, il évoqua Asklépios grâce à la vertu des vocables mystérieux, puis sortit en fermant la porte à clé. Et j'étais donc assis, anéanti de corps et d'âme à la vue d'un spectacle si merveilleux (car nulle parole humaine ne saurait rendre les traits de ce visage ni la splendeur des ornements qui le paraient), quand le dieu, ayant levé la main droite, me salua en ces termes: « O bienheureux Thessalos, aujourd'hui un dieu t'honore, et bientôt, quand ils auront appris ta réussite, les hommes te tiendront en révérence comme un dieu! Interroge-moi donc sur ce que tu veux, je te répondrai de bon cœur sur toutes choses ». Pour moi, je pouvais à peine parler, tant j'étais hors de moi et tant j'avais l'âme fascinée par la beauté du dieu, néanmoins je lui demandai pourquoi j'avais échoué en essayant les recettes de Néchepso. Sur quoi le dieu me dit: « Le roi Néchepso tout homme fort sensé qu'il était et en possession de tout pouvoir magique, n'a cependant point reçu de quelque voix divine aucun des secrets que tu veux apprendre : doué d'un naturel sagace, il avait compris les affinités des pierres et des plantes avec les astres, mais il n'a pas connu les moments et les lieux où il faut cueillir les plantes. Or la croissance et le dépérissement de tous les fruits de la saison dépendent de l'influx des astres ; en outre, l'esprit divin, que son extrême subtilité fait passer à travers toute substance, se répand en particulière abondance dans les lieux qu'atteignent successivement les influx astraux au cours de la révolution cosmique ».

C'est cette science importante qu'Asklépios va faire connaître à Thessalos, en un véritable traité *Sur les plantes soumises aux douze signes du zodiaque et aux sept planètes* : on a donc ici le cas typique d'une science profane révélée par un dieu. Dans l'épilogue de la version latine, Thessalos demande enfin s'il est quelque plante ou pierre qui rende immortel. Le dieu répond qu'il y en a beaucoup,

constance (il faut qu'elle n'ait jamais servi encore pour être parfaitement « pure »), car un manuel de magie hellénistique conservé en arabe (*Ghāyat al-ḥakīm*, « But du sage ») et traduit en latin sous le nom de *Picatrix* contient, à la lettre, la même formule : « Mache dich auf am Donnerstag, wenn Jupiter im Bogenschützen... steht, und *baue ein sauberes Haus* (οἶκος καθαρός!) und stelle es aus so schön wie du nur kannst, das ist der Tempel, und gehe hinein allein... », cf. H. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (*Vorträge d. Bibl. Warburg*, 1923), p. 23 du tiré à part (à la fin du même passage, p. 24, allusion à un banquet de collège religieux grec : « Dies ist das Gebet der griechischen Weisen, eines ihrer Geheimnisse und ihr Fest, das sie alle Jahre feiern »). Voir aussi Blochet, *Gnosticisme musulman*, 1913, p. 52, n. 1 : dans l'Égypte arabe les *berba* (mot égyptien) étaient des édifices où l'on faisait de la magie : ainsi la magicienne Tadoura construit à Memphis un *berba* sur les ordres de la reine Dalouka.

mais qu'il n'est pas bon à l'homme de les connaître. Puis il disparaît et remonte au ciel (1).

Pour compléter cette esquisse de la vision oraculaire, notons qu'on peut consulter un mort aussi bien qu'un dieu. Le prêtre égyptien ami de Thessalos lui propose de converser, au choix, avec le fantôme d'un mort ou avec une divinité. Dans un récit de Lucien, la *Nékyomantéia*, qui offre bien des ressemblances avec la lettre de Thessalos (2), le héros principal, Ménippe, rapporte comment, troublé par l'opposition qui existe entre les vices que les poètes donnent aux dieux et les préceptes de la morale, il s'adressa d'abord aux philosophes, « les priant de lui indiquer une route simple et sûre pour marcher dans la vie » ; mais, comme il ne trouvait chez eux qu'ignorance et contradictions, il se rendit à Babylone où, s'étant confié à un mage disciple de Zoroastre, il le supplia de le mener aux Enfers pour qu'il apprît de ce savant devin « quel est le meilleur genre de vie ». On reconnaît ici tous les traits chers à l'époque : la recherche passionnée de la vérité, la désillusion éprouvée à l'école des philosophes, le recours aux prophètes de l'Orient, l'évocation d'une puissance surnaturelle qui doit faire connaître la voie du salut.

Dans ce genre littéraire de la vision, c'est la vision *oraculaire* qui concerne surtout notre objet; plus précisément, la vision où le dieu révèle non pas quelque fait contingent qui intéresse l'avenir du questionneur (oracles du type classique), mais une doctrine de religion, de morale ou de science. La révélation hermétique se rattache à ce type. Tantôt Hermès y reçoit en songe du Dieu suprême, le Noûs, la connaissance des vérités les plus hautes sur Dieu, le monde et l'âme humaine; tantôt ce même Hermès, dieu sur la terre, se constitue le prophète des vérités qu'il a ainsi apprises pour les transmettre à des disciples, Asklépios, Tat, le roi Ammon; ou encore c'est Isis, instruite elle-même par Hermès, qui

(1) Sur cette fin, cf. *Rev. Bibl., l. c.*, pp. 65-66; sur la cueillette des plantes, *ibid.* pp. 67-72.

(2) Même caractéristique de l'initiant (Mithrobarzane est, lui aussi, un vieillard, et il commence par refuser comme les prêtres de Diospolis), mêmes purifications avant l'acte, même heure choisie pour cet acte (le point du jour), mêmes procédés magiques en vue de produire la vision. Or Lucien, d'ordinaire, invente moins qu'il n'imite et il n'a certainement pas imité Thessalos. Il y a donc lieu de supposer que Thessalos et Lucien dépendent d'une source commune, ou, plutôt même, se réfèrent à tout un genre littéraire qui a dû comporter bien des ouvrages de même encre dont il ne nous reste plus, aujourd'hui, que très peu d'exemples. Cf. P. W., s. v. *Nekromantie*, XVI 2218-2233.

révèle à son fils Horus l'origine du monde, la création et la destinée des âmes, la cause de leur incarnation. Ces enseignements portent d'ordinaire sur la théologie, la cosmogonie, l'anthropogonie et les fins dernières. Mais, à l'occasion, ils débordent ce domaine. Comme la façon de vivre ici-bas est en relation directe avec la gnose, la morale se référant désormais à la religion, l'on attendra de la divinité elle-même les prescriptions relatives à la conduite humaine (1). Comme la raison de l'homme est incapable d'atteindre aucune vérité certaine dans aucune branche du savoir, on consultera les dieux pour en obtenir la science : d'abord, il va sans dire, les sciences occultes — astrologie, alchimie, magie, iatromathématique, etc., — mais aussi la réponse aux problèmes d'astronomie, de physique, de physiologie, de psychologie, que l'esprit humain, jusqu'à ce jour, tenait pour son objet propre, ayant confiance de les résoudre par ses seuls moyens.

Marquons, une dernière fois, tout ce qu'implique un tel changement.

Depuis que la pensée rationnelle avait entrepris de réfléchir sur son exercice, sur les procédés qu'elle mettait en œuvre pour se rendre intelligible tout le donné connaissable, c'est-à-dire depuis Platon au moins, elle avait énoncé des règles, élaboré un discours de la méthode. Comprendre, c'était d'abord connaître par la cause : « Puisque, dans tous les ordres de recherche qui comportent principes ou causes ou éléments, il n'y a connaissance ou science qu'à partir du moment où l'on a pénétré ces principes, causes ou éléments (en effet nous ne pensons avoir saisi une chose que lorsque nous avons pénétré les causes premières, les principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que, dans la science de la nature aussi, il faut s'efforcer de définir d'abord ce qui regarde les principes. Or la marche naturelle est d'aller des choses plus connaissables et plus manifestes pour nous à celles qui sont plus manifestes et plus connaissables en soi... Or ce qui, pour nous, est d'abord évident et manifeste, ce sont les données confuses de l'expérience (τὰ συγκεχυμένα) : c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse » (ARISTOTE, *Phys.*, I, 1). C'était, en second lieu, énumérer les causes et percevoir leur mutuelle implication : « Qu'il y ait des causes et que le nombre en soit tel

(1) Sur ce point, cf. mon article cité *supra* (p. 56, n. 1) dans *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45-54.

que nous le disons, c'est évident : car c'est ce nombre qu'embrasse le pourquoi. En effet le pourquoi se ramène, en fin de compte, soit à l'essence, soit au moteur prochain, soit à la cause finale, soit, pour les choses qui sont engendrées, à la matière. Puis donc qu'il y a quatre causes, il appartient au physicien de connaître de toutes et c'est en y ramenant, à elles toutes (matière, forme, moteur, cause finale), le pourquoi qu'on rendra compte des phénomènes en physicien » (*Phys.*, II, 7). C'était encore remonter à la Cause toute première de laquelle dépendaient toutes les autres et qui rendait compte, principalement et souverainement (πρώτως καὶ κυρίως), de l'ensemble des phénomènes : « Maintenant, puisque tout mû est nécessairement mû par quelque chose..., nécessairement il y a une chose qui est premier moteur et l'on ne peut aller à l'infini » (*Phys.*, VII, 1, 242 a 16). Enfin les attributs de cette Cause Première se devaient déduire de la fonction même qu'elle était appelée à remplir en tant que cause. C'est ainsi que, par démonstration, on établirait que le Premier Moteur doit être immobile, éternel et un : « Or il faut penser que ce moteur est unique plutôt que multiple, limité plutôt qu'en nombre illimité. A conséquences égales, en effet, il faut toujours choisir plutôt le limité : car, dans les choses naturelles, c'est le limité et le meilleur qui doit exister plutôt, si cela est possible. Et il suffit d'un seul principe qui, étant le premier entre les moteurs immobiles et étant éternel, sera principe du mouvement pour tout le reste » (*Phys.*, VIII, 6, 259 a 8).

Sans doute, à l'une ou l'autre étape de ce progrès, ou pouvait se tromper : soit dès le début, dans la détermination des causes, soit au cours de la recherche, dans la suite des raisonnements. Peu importe. D'un bout à l'autre, on usait de sa raison, on ne comptait que sur sa raison : reconnaître l'erreur, c'était encore témoigner combien l'on avait confiance dans l'instrument. D'autre part, si l'on était pieux, il convenait évidemment d'invoquer l'aide des dieux pour cette enquête, comme pour toute autre activité humaine. Mais ce secours surnaturel ne supprimait pas l'effort humain. On trouvait avec l'aide de Dieu, σὺν θεῷ : on ne chargeait pas Dieu de trouver à sa place. Ainsi, peu à peu, de sage en sage, s'étaient constituées la science et la philosophie grecques. L'édifice n'était pas sans reproche : j'en ai dit l'un des défauts les plus graves. Néanmoins, quelque bon ou mauvais usage qu'on en eût fait, la méthode restait une : et il ne se pouvait pas qu'on en changeât.

Car ces démarches rationnelles ne valaient pas seulement pour un peuple : c'étaient des normes absolues ; nul homme qui ne fût,

en droit, capable de les suivre. De là vient que la science grecque et les méthodes définies par les Grecs avaient acquis, d'emblée, une portée universelle, éduqué le genre humain. Et il est clair que, ces méthodes ne faisant pas autre chose que de régulariser les mouvements spontanés de la raison dans son activité de recherche, il ne se pouvait pas qu'on cessât d'en user : autant dire qu'on cessât de penser. De fait, au IIIe siècle encore — pour ne citer qu'un exemple —, Plotin, dans les *Ennéades,* apparaît comme un adepte convaincu du rationalisme grec. C'est au lieu où il proteste contre les abus de certains gnostiques (*Enn.*, II, 9). Ces gens-là, dit-il, avec toutes les hypostases qu'ils mettent en scène, les « exils », les « empreintes », les « repentirs », tous ces mots vides de sens qu'ils emploient pour se faire une doctrine à eux, « *ne s'attachent pas à l'antique méthode hellénique :* les Grecs avaient des idées claires et ils parlaient sans fumées d'orgueil de la montée progressive qui, de la caverne, amène peu à peu l'âme à une contemplation de plus en plus vraie » (II, 9, 6, 1 ss.) (1). Il dit encore, un peu plus loin, à propos de la théorie qui fait des maladies des êtres démoniaques : « ils se vantent de pouvoir les chasser par une formule et ils s'engagent à le faire : voilà, certes, qui leur donnera du poids auprès du vulgaire, toujours béant d'admiration devant les mages et leurs pouvoirs occultes, mais ils ne persuaderont pas les gens de bon sens que les maladies n'ont pas pour causes la fatigue, la réplétion, la vacuité, la corruption et, d'un mot, des transformations qui ont leur principe au dehors ou en dedans de nous » (II, 9, 14, 14 ss.). Et encore : « Ne jamais oublier cette considération : le genre de philosophie que nous poursuivons rend manifestes, outre tous les autres biens, la simplicité des mœurs et la pureté des pensées; elle recherche la gravité, non l'arrogance; elle nous donne confiance en nous-mêmes, mais dans les bornes de la raison; elle unit l'assurance à la prudence et à une extrême circonspection » (II, 9, 14, 37 ss.). Enfin lorsque Plotin, au seuil de ce même traité, réduit à trois les principes nécessaires et suffisants pour rendre compte du monde intelligible, il s'en explique en cette proposition qui fait un couple fraternel avec le beau texte, qu'on a lu plus haut, de la *Physique* d'Aristote : « Il ne faut donc pas remonter à d'autres principes, mais il faut mettre le Bien en tête, puis, après lui, l'Intellect et l'intelligent en premier, puis, après l'Intellect, l'Ame. *Tel est l'ordre conforme à la nature des choses; et il ne*

(1) Traduction Bréhier légèrement modifiée.

faut placer ni plus ni moins que ces trois-là dans le monde intelligible » (II, 9, 1, 12 ss.).

Le rationalisme grec n'est donc pas mort au IIe siècle, parce qu'il était impossible qu'il mourût. Néanmoins ce fait demeure que toute une classe d'esprits répudia les méthodes grecques, abandonna l'effort de la pensée, et, dès lors, ne connut plus la joie du beau travail persévérant et l'ivresse de la découverte, pour ne viser désormais qu'à l'intuition des réalités surnaturelles ou bien, si l'on s'intéressait encore aux êtres du monde, pour demander aux dieux, qui savent tout, de communiquer quelque partie de leur savoir.

Pour juger équitablement de ce fait, il convient de distinguer, semble-t-il, entre la révélation qui porte sur les choses spirituelles (doctrine de Dieu et de l'âme) et la révélation qui porte sur une science ou pseudo-science humaine (philosophie, astrologie, alchimie, etc.). Voici donc un double problème : d'une part l'origine de la gnose, au sens propre du mot; d'autre part l'entrée en scène d'un personnage nouveau, qui fait concurrence au sage et tendra peu à peu à le remplacer — le maître ès sciences occultes, le docteur Faust.

Pour la civilisation, le dernier phénomène est évidemment le signe d'un recul, et il mérite à peine qu'on s'y arrête. En ce qui touche la gnose, la question est plus délicate.

Les grandes vérités de la religion — existence et attributs de Dieu, gouvernement divin et providence, origine, nature et sort de l'âme — sont susceptibles d'être connues par la raison. On les peut démontrer. De fait, dès le IVe siècle, Platon et Aristote construisent une théologie rationnelle dont les principaux éléments passeront, à peine modifiés, dans la dogmatique chrétienne, Platon influant surtout sur les premiers Pères, Aristote sur les docteurs du Moyen Age. Mais autre chose est d'approcher ces vérités par la raison, autre chose de les atteindre par cette faculté intuitive que les anciens appelaient *noûs,* François de Sales la « fine pointe de l'âme », Pascal le « cœur ». Connaître ces vérités par la raison est indispensable pour que se produise le second mode de connaissance. Entre Dieu et l'âme nul contact ne peut s'établir, comme de personne à personne, si, d'une part, l'on doute de l'existence de Dieu et de l'intérêt qu'il porte aux hommes, si, d'autre part, l'on n'est pas assuré que l'âme existe et que, du fait de sa nature spirituelle, elle est apte à communiquer avec le divin. Toute vie de l'esprit suppose une dogmatique. Mais ici se présentent deux sortes de difficultés.

Les vérités suprêmes de la religion sont démontrables. Platon consacre tout un livre des *Lois* à démontrer l'existence de Dieu et la Providence; il recommence, à plusieurs reprises et par des voies diverses, la démonstration de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. L'existence et la nature du Premier Moteur font l'objet de longues séries d'inférences dans la *Physique* d'Aristote (livres VII-VIII) et dans sa *Métaphysique* (livre Λ). Néanmoins, comme il s'agit là d'un objet qui transcende l'objet propre et naturel de l'intellect humain — l'universel immédiatement extrait du donné concret —, comme il n'y a pas, en ce qui regarde Dieu ou l'âme, de donné concret qui serve de constant support à ces notions « Dieu » ou « âme », comme, pour tout dire, ces notions « Dieu » ou « âme » ne sont pas immédiatement tirées de l'expérience sensible, mais obtenues au terme d'une suite plus ou moins longue d'inférences, il peut arriver en droit et il arrive en fait qu'elles ne s'imposent pas à notre esprit avec un caractère de nécessité; il n'y en a point évidence; elles laissent toujours place au doute. Vienne un temps où, par les causes que nous avons dites, l'abus de l'exercice rationnel conduise à une défiance exagérée de la raison, et l'on ne devra pas s'étonner que maints esprits, mal assurés de la valeur des inférences, mais avides de certitude en ce qui touche les vérités essentielles, adoptent une attitude fidéiste, demandent à la révélation ce que la raison ne fournit plus. L'humanité a connu plus d'une crise du même ordre : à la fin du v^e^ siècle après les ravages de la sophistique grecque; à la fin du Moyen Age après les excès de la scolastique.

Cette difficulté n'est pas la seule. Dieu et l'âme sont objets de raison, leur existence est démontrable par la raison. Mais nulle inférence au monde, nulle suite de raisonnements, ne fera jamais que l'âme, qui n'est pas seulement raison, se tourne un jour pratiquement vers Dieu, se convertisse à Dieu, noue avec lui une amitié comme il s'en forme entre deux cœurs. Car d'une part l'être de Dieu ne se termine pas à l'objet que la raison appréhende quand on prononce le mot « Dieu » : l'être de Dieu déborde cet objet *infiniment*. Sans doute il est juste, il est légitime d'appliquer à Dieu tous les attributs d'excellence qui conviennent éminemment à l'Être Premier : cependant, transférées à Dieu, ces notions éclatent, puisque, conçues pour un objet fini, elles veulent circonscrire maintenant un être infini. En sorte que Dieu, par essence, est mystère; il est l'Ἄγνωστος, l'inconnaissable, infiniment au-dessus de la raison, non pas qu'on ignore tout de lui, mais parce que son être

vrai, sa nature intime, nous demeurent inaccessibles. L'âme, de son côté, déborde aussi la raison. Elle est raison, certes, mais encore bien autre chose. Elle est, par sa nature même, faculté d'intuition et faculté d'amour. Elle aspire à une connaissance qui soit un contact direct, un « sentiment », un toucher, une vue. Elle aspire à une union qui soit fusion totale, interpénétration de deux êtres vivants.

C'est tout cela, je veux dire la perception confuse et de ce mystère de Dieu et de ces besoins de l'âme, que le mot « gnose » s'efforça d'exprimer. L'heure vint où, d'une manière plus aiguë et plus douloureuse, l'homme eut conscience de ce qu'avait d'inadéquat la connaissance de Dieu par la raison seule. Dieu ne parut plus tant comme un objet pensable qu'il ne s'offrit à l'âme entière comme un Océan où se perdre : un Océan de lumière dont la clarté aveuglait et dont l'approche ressemblait à une entrée dans la nuit; un Océan de félicité dans lequel il fallait se plonger, se dissoudre, au risque d'y abdiquer l'entendement. Comme la moindre échappée de cette lumière, comme la moindre participation à cette félicité remplissaient d'une joie sans bornes, il était clair qu'on voulût tout quitter pour ne vivre que de pareils instants. C'était le tout de la vie, la fin unique. Toute science, toute activité devaient conduire à ce terme. Et, dès lors, si les sciences profanes n'y menaient point, on abandonnerait les sciences profanes. La philosophie ne sera plus que ce fréquent regard que l'on porte sur l'Inconnaissable, joint aux actes de culte et aux mouvements intérieurs par lesquels on essaie de l'atteindre. Ainsi pense l'auteur hermétiste de l'*Asclépius* (1) :

« Je puis te le déclarer en effet comme en prophétie, il n'y aura plus, après nous, aucun amour sincère de la philosophie, laquelle consiste uniquement dans le désir de mieux connaître la divinité par une contemplation habituelle et une sainte piété. Car beaucoup déjà la corrompent par toutes sortes de sophismes..., ils la mêlent à diverses sciences inintelligibles, l'arithmétique, la musique et la géométrie. Mais la pure philosophie, celle qui ne dépend que de la piété envers Dieu, ne doit s'intéresser aux autres sciences que dans la mesure où celles-ci... l'induiront à admirer, adorer et bénir l'art et l'intelligence de Dieu... Adorer la divinité d'un cœur et d'une âme simples, révérer les œuvres de Dieu, rendre enfin des actions de grâces à la volonté divine qui, seule, est la plénitude du Bien, telle est la philosophie que n'entache aucune curiosité mauvaise de l'esprit. »

(1) Ch. 12-13, p. 48. 13 ss. Thomas.

Et un chrétien du IIe siècle, Tertullien, fait écho à ce païen (1) :

« Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église, entre l'hérétique et le chrétien? Notre doctrine, à nous, vient du portique de Salomon et c'est Salomon lui-même qui nous l'enseigne : il faut chercher le Seigneur dans la simplicité du cœur. Qu'on nous laisse donc un christianisme stoïcien, platonicien et dialectique. Toute curiosité cesse après Jésus-Christ, toute recherche, après l'Évangile. Croyons, et ne désirons rien de plus. »

J'ai eu dessein, dans ces trois chapitres, d'introduire à l'intelligence de la littérature hermétique. Cette littérature est complexe. Il y a diversité dans les doctrines enseignées : théologie, doctrine du monde et de l'homme, astronomie, physique, embryogénie, psychologie. Mais il y a diversité aussi dans l'attitude foncière en ce qui touche la vie spirituelle, le mode des relations de l'âme humaine avec le monde et avec Dieu : l'une de ces attitudes ressortit à la gnose pure, l'autre à une forme de piété qui s'apparente au panthéisme toujours présent dans l'âme des anciens. Par contre, les textes hermétiques ont ceci de commun qu'ils se donnent tous comme la révélation d'un dieu-prophète, Hermès, lui-même instruit par le *Noûs* au cours d'une vision en songe, ou connaissant toutes choses pour avoir tout vu au ciel, avant de descendre sur la terre.

Pourquoi ce besoin de révélation? D'où vient qu'on ne peut plus rien savoir, ni dans l'ordre des choses spirituelles, ni dans l'ordre des sciences humaines, sans recourir à un prophète et de préférence à un prophète oriental, ou à un dieu? Quel est le sens de cette vague mystique panthéiste, quel est le sens de la gnose? Pourquoi veut-on *voir*, voir un dieu, ou, plus véritablement encore, voir Dieu? Il fallait, avant toutes choses, répondre à ces questions. L'hermétisme n'est pas un phénomène isolé. Il s'insère dans un grand courant d'esprit et d'âme qui est peut-être le fait le plus considérable de l'histoire humaine aux premiers siècles de notre ère. Il apparaît comme l'un des signes les plus représentatifs de ce mouvement. C'eût été vaine besogne de décrire les ouvrages du Trismégiste si l'on n'avait tenté d'abord de les replacer dans leur cadre.

(1) *De praescript. haeret.*, 7, 9.

CHAPITRE VIII

L'HERMÉTISME ET LA MAGIE

§ 1. *Le témoignage des papyrus magiques.*

Par la fonction même qui lui avait été attribuée dès l'origine dans le Panthéon égyptien, Hermès-Thoth, inventeur du langage, maître des mots qui lient et délient, devait jouer un rôle dans la magie. Je laisserai ici de côté les textes proprement égyptiens, antérieurs à la période hellénistique, pour m'en tenir aux papyrus magiques grecs (1), qui s'échelonnent du IV^e^ siècle avant au VII^e^ siècle après J.-C., mais dont le plus grand nombre date des II^e^, III^e^ et IV^e^ siècles de notre ère (2). Aussi bien, pour le fond des recettes, la question de date n'a-t-elle pas grande importance, rien n'étant plus conservateur que la magie : tout au plus peut-on saisir, avec le temps, un progrès dans le sens du syncrétisme et de l'utilisation, purement verbale d'ailleurs, de termes juifs et gnostiques.

Divers par la longueur — car les uns ne sont qu'un feuillet et ne contiennent qu'une recette, les autres forment de vrais livres et composent tout un arsenal pour toutes les occasions possibles —, ces documents offrent des traits analogues. Ce sont, comprenant en général une opération (ποίησις, πρᾶξις) et une prière ou formule d'évocation (λόγος, κλῆσις), des recettes de divination que, pour suivre le classement assez commode de Hopfner (3), on peut nommer divination théurgique, magique ou goétique.

A) La divination *théurgique* fait apparaître le dieu lui-même directement. Cela se produit sous deux modes :

(1) Texte et traduction allemande dans K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae* (cité *PGM.* et le n° du pap.), 2 vol., 1928-1931. Un troisième volume, non paru encore, contiendra les *indices*. J'ai consacré à ces écrits une étude d'ensemble dans *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Excursus E : *La valeur religieuse des papyrus magiques*, pp. 281 ss. (cité *Idéal*). Voir aussi Th. HOPFNER, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber* (*Stud. z. Palaeogr. u. Papyruskunde...* von C. Wessely, XXI et XXIII), 2 vol., 1921-1924 (cité *OZ.* I ou II). Dans les traductions plus bas, MM = Mots magiques. NN correspond à ὁ (ou ἡ) δεῖνα, « Un Tel » (ou « Une Telle »).

(2) Cf. *Idéal*, p. 281, n. 2.

(3) *OZ.*, II, §§ 70-75. Cf. *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 73-74. Voir aussi l'intéressant article de S. EITREM, *La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, *Symbolae Osloenses*, XXII (1942), pp. 49 ss.

(α) Le dieu est vu au cours d'une extase : l'âme du visionnaire, quittant le corps, se sent enlevée au ciel où elle contemple la divinité. C'est comme une mort anticipée. Le type classique de ce phénomène est *PGM.* IV, 475 ss. (n° **20** *infra*).

(δ) Le dieu descend lui-même sur la terre et se montre en personne, après avoir été évoqué par certains symboles et noms magiques en vertu de la sympathie universelle. Il n'est fait usage d'aucun instrument ni d'aucun médium. Cette vision du dieu peut être obtenue soit dans l'état de veille soit en songe. Un bon exemple du premier cas est la vision de Thessalos ou la vision « en état de veille » (αὐτοπτος) de *PGM.* IV, 930-1114. Quant à la vision en songe et à la recette pour obtenir un songe (ὀνειραιτητόν), c'est là un des éléments les plus familiers de nos textes : on en trouvera plus loin deux exemples (n^{os} **13** et **13** *bis*).

B) Dans la divination *magique,* le dieu fait connaître sa présence indirectement, soit en apparaissant dans un instrument matériel — flamme d'une lampe ou torche (lychnomancie), eau d'un bassin (lécanomancie) —, soit que, sans apparaître lui-même, il « anime » un médium et s'entretienne avec lui, ce médium se trouvant en état de possession ou de transe. Je donnerai ci-après un exemple de lychnomancie (n° **8**).

C) Enfin, dans la divination *goétique,* le dieu, sans apparaître, fait connaître sa pensée en « animant » un objet auquel il imprime certains mouvements ou dont il modifie certaines propriétés.

Ces brèves remarques ne veulent servir que d'orientation, pour diriger notre marche dans le seul problème qui nous touche ici : quel rôle Hermès-Thoth et l'hermétisme ont-ils joué dans ces textes de magie gréco-égytienne?

Il faut distinguer, semble-t-il, entre Hermès (Thoth) lui-même et la gnose qui porte son nom.

Hermès (Thoth) est mentionné en certaines recettes, simplement parce qu'il est le fondateur de la magie : il ne s'agit alors que de la conception traditionnelle, sans aucun mélange de gnose ou de mysticisme tardif. A ce titre de fondateur de la magie, Thoth peut intervenir de diverses manières. Ou bien l'on rappelle les prouesses magiques du dieu, car ces prouesses constituent comme un précédent en faveur du magicien : Thoth est obligé de refaire ce qu'il a fait si bien déjà une première fois. Ou bien, selon une fiction très fréquente dans la magie, l'opérateur se donne comme une incarnation nouvelle de Thoth, et, en vertu des pouvoirs de ce dieu, il somme alors la divinité évoquée de lui obéir. Ou encore, c'est

un écrit magique de Thoth qui sert de base à l'opération, on met en œuvre une recette qu'il a inventée, ainsi l'anneau d'Hermès (n° **10**). Ou enfin on évoque Thoth lui-même en façonnant une image qui le représente et qui, à la suite d'une consécration, est censée douée de vie. Dans tous ces exemples, le magicien en use avec Thoth comme il fait, en d'autres occasions, à l'égard d'Isis, d'Osiris, d'Horus ou d'Hélios, la seule différence étant que les pratiques rapportées à Thoth sont considérées comme particulièrement efficaces à cause du lien plus étroit qui subsiste entre ce dieu et la magie.

D'autres textes ont moins rapport à la personne même d'Hermès Thoth — celui-ci peut n'y être même pas nommé — qu'aux écrits du Trismégiste, en ce sens qu'ils en reproduisent certaines expressions ou, d'une manière plus subtile, témoignent du même état d'esprit qui a donné naissance à la gnose hermétique. Qu'il ait existé des échanges entre les *Hermética* et la magie, un petit fait en donne la preuve immédiate : dans une recette d'union à Hélios du P. Mimaut (*PGM.* III, 591-609), on a inséré tout bonnement l'original grec de la prière qui se lit aujourd'hui, traduite en latin, à la fin de l'*Asclépius* (c. 41). Mais, en dehors de cet emprunt direct, il n'est pas douteux qu'on entende en certains documents de la magie comme des résonances hermétiques. Ainsi les prières au dieu cosmique ou à l'Aiôn (*infra* n^{os} **14-17**) rappellent-elles les prières de *C.H.* I, V et XIII et la doctrine de l'Aiôn remplit tout le *C.H.* XI. Ainsi encore la « Création du Monde » du P. Leyd. W (*PGM.* XIII) n'est-elle pas sans analogies avec les cosmogonies du *Poimandrès* et de la *Korè Kosmou*. Et de même enfin la recette d'immortalité du P. Paris (*PGM.* IV, 475 ss.), recette d'extase au cours de laquelle le myste est régénéré, fait songer à l'opération mystérieuse du *C.H.* XIII où le disciple subit la régénération dans le temps même qu'il entend la parole du maître.

Il est utile de noter ces rapprochements. Mais il serait abusif, selon moi, d'en conclure à une religion spirituelle du *Noûs* dans la magie, comme a fait, par exemple, Reitzenstein (1) qui s'est livré, au surplus, à des assimilations fantaisistes : Hermès Thoth serait Agathodémon (2), et cet Hermès Agathodémon (ou encore Horus) serait le dieu Intellect ou Esprit, le *Noûs* (3). « Hermès,

(1) Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 14 ss.
(2) *Ib.*, pp. 18-19.
(3) *Ib.*, pp. 24, 30.

Horus et Ἀγαθὸς δαίμων apparaissent, pour l'essentiel, dans le même rôle, savoir comme dieux créateurs dans la double nature indiquée, et comme représentants du *Noûs,* et, en conséquence, d'une part comme dieux révélateurs, d'autre part comme les maîtres de tout succès dans la vie pratique; ils sont identifiés l'un avec l'autre ou réunis sur le même plan : la conception demeure toujours essentiellement pareille et les formules mêmes passent de l'un à l'autre » (1). Cependant (*a*) il n'y a pas un seul exemple, dans les papyrus magiques, d'identification certaine entre Hermès et Agathodémon; (*b*) si Hermès, dans la *Kosmopoiia* de Leyde, est nommé Intellect ou Entendement (Νοῦς ἢ Φρένες), et si, dans une prière au dieu cosmique, l'on prononce (XIII, 791) : « entre dans mon intellect (νοῦς) et dans mes pensées (φρένες), pour tout le temps de ma vie, et accomplis pour moi tous les souhaits de mon âme », cela ne suffit guère pour constituer une « religion du Noûs ». A vrai dire, il ne peut être question de doctrine ou de système (2) dans les papyrus magiques. Le magicien se moque bien de philosophie ou de vie spirituelle : ce qu'il veut, c'est réussir dans l'opération. Mais précisément, pour réussir, il fait appel à toutes les forces religieuses. Il invoque le dieu sous tous les noms possibles, il utilise toutes les légendes divines, il prend à son compte toutes les formules de prière. S'il est quelque système dans la magie, c'est un système de démarcage, rien de plus. Mais de là vient aussi que les écrits magiques, surtout à partir du IIe siècle, peuvent servir de témoins. Ils aident à recomposer l'atmosphère, de piété exaltée, de mysticisme trouble, où plongent certains des *logoi* hermétiques (*C.H.* I et XIII). La mode est aux révélations — sur la création du monde, sur les origines et les destinées de l'âme, etc. — et notre magicien reproduit une révélation de cosmogonie qui forme, dans son texte, une sorte de bloc erratique sans nul rapport avec la recette : mais c'est un écrit mystérieux à souhait, et, dès lors, il se l'est approprié. La mode est aux grands mots — *Noûs, Aiôn* (singulier et pluriel), *Sophia,* etc. — et, sans les comprendre, il les insère dans ses compositions parce qu'il les croit chargés d'une vertu toute spéciale, au même titre que les noms barbares. La mode est aux prières au Dieu suprême, *Kosmokratôr* ou *Pantokratôr,* et il s'empresse de les imiter ou même, comme il fait une fois, de copier simplement

(1) *Ib.*, p. 30.
(2) Le mot est de Reitzenstein, p. 30.

une prière hermétique. La mode enfin est à la divinisation : c'est une croyance répandue dans les cercles théosophiques d'Égypte qu'il soit possible non seulement de voir un dieu, mais de se sentir dieu soi-même, d'éprouver, par quelque changement intérieur, qu'on devient un dieu : et notre magicien d'appliquer à une recette de divination ce schème grandiose de l'*apathanatismos* (IV, 475 ss.).

§ 2. *Textes de magie hermétique.*

Les papyrus magiques valent ainsi, pour l'hermétisme, comme témoins indirects. Il convenait donc de rassembler un choix de ces documents. Je les ai classés en deux groupes. Dans le premier, on trouvera des textes relatifs à Hermès-Thoth magicien. Le second réunit divers exemples de ce courant hermétique ou, plus généralement, gnostique que la magie a utilisé pour ses fins propres. Ce ne sont ici que des traductions accompagnées de quelques notes indispensables. Il n'entrait pas du tout dans mon dessein d'étudier ces textes magiques pour eux-mêmes. Je ne les ai considérés que dans la mesure où, d'une façon ou de l'autre, ils illustrent l'hermétisme.

I. Textes relatifs a Thoth-Hermès

A. *Thoth inventeur de la magie.*

1) *IV, 2289 ss.* (dans une invocation à Séléné) :

« Je te connais comme pleine de fraude et comme celle qui délivre de la crainte, oui, moi, l'archégète de tous les magiciens, Hermès l'Ancien, le père d'Isis ».

2) *XXIV a = OZ. II, § 298.*

« Grande est la dame Isis! Copie d'un livre sacré qui a été découvert dans les archives d'Hermès. C'est la méthode concernant les vingt-neuf lettres, grâce auxquelles Isis avec Hermès trouva son frère et époux Osiris, qu'elle cherchait.

Invoque Hélios et tous les dieux de l'abîme, au sujet des choses sur lesquelles tu désires recevoir un signe. Prends à un palmier mâle 29 feuilles, inscris sur chacune des feuilles les noms des dieux (1) et, après avoir dit

(1) C'est-à-dire évidemment sur chaque feuille un nom de dieu différent.

une prière, lève les feuilles deux par deux. La feuille qui reste, la dernière, lis-la et tu trouveras ton signe, relativement aux choses qui t'intéressent, et tu auras la révélation toute claire ».

3) *IV, 2373 ss.*

Charme de succès ou d'invocation pour atelier, maison, ou quelque lieu où on le dépose. Si tu le possèdes, tu seras riche et réussiras. C'est HERMÈS qui l'a fait pour Isis errante, et il est merveilleux : on l'appelle « petit mendiant » (ἐπαιτητάριον) ».

4) *IV, 883 ss.* (dans une « transe de Salomon, effective et sur les enfants et sur les adultes », cf. 850 ss.).

« Viens à moi par l'intermédiaire de cet homme ou de cet enfant, NN, et éclaire-moi avec exactitude, car je prononce tes noms, ceux qu'HERMÈS TRISMÉGISTE a gravés à Hélioupolis en caractères hiéroglyphiques » (1).

5) *XIII, 14 ss.*

« C'est ce livre-ci qu'HERMÈS a pillé quand il a dénommé les sept parfums de sacrifice dans son livre sacré intitulé l'*Aile* (Πτέρυξ) ».

Cette petite phrase est bien intéressante, car elle manifeste une rivalité d'écoles. « Ce livre-ci » est le *Livre de Moïse* dont le contenu remplit le P. Leyd. W (*PGM.*, XIII), et l'on assiste à une polémique de la part d'une « école » juive ou judaïsante (il a certainement existé des apocryphes de Moïse comme des apocryphes de Salomon, etc.) contre une « école » hermétique qui s'appuie sur des livres de Thoth (2). L'une et l'autre revendiquent la priorité. Nous avons déjà constaté plus haut des querelles analogues à propos des livres de médecine astrologique : Asklépios n'a pas tout dit à Néchepso-Pétosiris, l'écrit dicté à Thessalos représente une révélation plus complète (3).

B. *Recettes avec invocation à Thoth-Hermès.*

6) *VII, 919-924.*

« *Merveilleux charme de victoire d'Hermès,* que tu dois porter dans tes sandales.

(1) Cf. JAMBL., *de Myster.*, VIII, 5.

(2) Cf. DIETERICH *Abraxas*, p. 165.

(3) Au surplus la mention de telles rivalités est quasi un *topos* dans la magie, cf. déjà la lutte entre Moïse et les thaumaturges égyptiens (*Ex.*, VII, 10-13) qui a eu une influence durable sur la littérature, CUMONT, *Rev. H. d. Rel.*, CXIV, 1936, pp. 19 ss.

Prends une feuille d'or, grave avec un stylet d'airain et porte-le, quand tu veux : vois alors la vertu qu'il a sur un bateau, un cheval, et tu en seras stupéfait. Voici les caractères (signes, parmi lesquels ceux du Soleil et de la Lune). « Thôouth, donne victoire, force, puissance au porteur ». »

7) *XIII, 270-277 = Poimandres,* p. 22.
(Charme pour devenir invisible ou changer de forme).

« Je t'invoque, toi seul, toi qui seul as tout arrangé dans le monde pour les dieux et les hommes, toi qui t'es métamorphosé en formes saintes et qui, du néant, as tiré l'être et, de l'être, le néant (1), Thayth saint, de qui nul dieu n'est capable de voir le vrai visage. Fais qu'aux yeux de toutes les créatures, je devienne loup, chien, lion, feu, arbre, vautour, mur, eau (ou ce que tu veux), car tu es puissant ». « Dis le nom ».

8) *VII, 540 ss. = OZ. II, § 220-221.*
Lychnomancie.

« Place un chandelier de fer dans la partie orientale d'une chambre bien propre, mets dessus une lampe non peinte au minium et allume. Que la mèche soit de lin neuf. Allume aussi un encensoir et fais brûler de l'encens sur des copeaux de vigne. Que l'enfant soit vierge, pur.

Prière : « Phisio, Iaô (MM), je vous prie, qu'en ce jour d'aujourd'hui, qu'en cette heure présente paraissent à cet enfant la lumière et le Soleil — Mané Ousiris, Mané Isis — et Anoubis le serviteur de tous les dieux, et fais que cet enfant entre en transe et voie les dieux qui viennent pour donner oracle, tous. Apparais-moi dans l'oracle, dieu magnanime, Hermès Trismégiste, que m'apparaisse celui qui a créé les quatre parties du ciel et les quatre fondements de la terre (MM), viens à moi, toi dans le ciel, viens à moi, qui es né de l'œuf (2). Je vous conjure, au nom de celui qui est à Tapsati (?) (MM), que m'apparaissent les deux dieux qui t'escortent, Thath (3) ! Le premier dieu est appelé Sô, le second Aph (MM) ».

Prière que l'on récite : « Viens à moi, Esprit qui voles à travers l'air, toi que j'appelle par des symboles et des noms ineffables, viens à cette lychnomancie que j'opère, et entre dans l'âme de l'enfant afin qu'il se représente la

(1) καὶ ἐκ μὴ ὄντων εἶναι ποιήσαντα καὶ ἐξ ὄντων μὴ εἶναι : cf. IV, 3077 καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. La formule rappelle *II Macch.*, VII, 28 ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός et peut avoir été influencée, en fait, par un texte judaïque.

(2) Comme l'observe Hopfner, *l. c.*, ce sont plusieurs dieux qui doivent apparaître à l'enfant et non le seul Trismégiste. La phrase précédente a mentionné déjà Hélios et Anoubis. Ici l'on ajoute Hermès, puis le dieu de la terre Geb (*sic* Hopfner) qui a déposé sur la terre l'œuf de la création : le dieu né de l'œuf serait donc son fils — ou le dieu orphique? En tout cas, rien ne soutient l'affirmation de Reitzenstein, *Poimandres*, p. 117, n. 5 : ὁ ἐκ τοῦ ᾠοῦ = « Hermes als Urgott ».

(3) Thath est manifestement ici une variante orthographique de Thoth, et représente le même dieu Thoth-Hermès. On ne peut donc conclure de ce texte que Tat, fils d'Hermès, « s'est véritablement fait une place dans le culte », Reitzenstein, *Poimandres*, p. 117. Tat n'est qu'une fiction littéraire, cf. *infra*, p. 353.

forme immortelle dans une lumière puissante et impérissable, parce que je t'appelle dans mon chant, Iaô, Elôaï (MM). Viens à moi, Seigneur, porté sur la lumière sans souillure, viens sans mensonge et sans colère, à moi et à ton épopte cet enfant (MM), parais ! »

Récite trois fois. Si l'enfant dit : « Je vois ton seigneur dans la lumière », dis : « Saint Hyméri (MM) ». Et de cette façon il répond. Interroge (MM). »

9) *VIII, 1-63* = *Poimandres,* pp. 20-21.

Charme contraignant d'amour, d'Astrapsoukos (1). *Prière :*

« Viens à moi, Seigneur HERMÈS, comme les enfants dans le sein de leurs mères. Viens à moi, NN, Seigneur HERMÈS, et donne-moi faveur, nourriture, victoire, prospérité, bonheur en amour, beauté du visage, et la force de tous les hommes et de toutes les femmes (2). Tes noms sont au ciel (MM). Ces noms sont ceux que tu portes aux quatre coins du ciel. Je connais tes formes, qui sont : à l'Est, tu as la forme d'un ibis, à l'Ouest, tu as la forme d'un cynocéphale, au Nord tu as la forme d'un serpent, au Sud, tu as la forme d'un loup. Ta plante est la vigne, qui est là l'olive (3). Je connais aussi ton bois : l'ébène (4). Je sais, HERMÈS, qui tu es et d'où tu es, et quelle est ta ville : Hermoupolis. Viens à moi, Seigneur HERMÈS aux noms multiples, toi qui connais les choses cachées sous le pôle du ciel et sous la terre. Viens à moi, NN, Seigneur HERMÈS, sois-moi bienfaisant, toi bienfaiteur du monde. Écoute ma prière, fais que j'obtienne faveur auprès de toutes les sortes d'êtres de la terre habitée. Ouvre pour moi les mains de tous ceux qui répandent des présents, contrains-les de me donner ce qu'ils ont dans les mains. Je connais aussi tes noms barbares (trois MM) : tels sont tes noms barbares.

S'il est vrai qu'Isis, la plus grande de toutes les divinités, t'a invoqué, en tout péril, en tout lieu, contre les dieux, les hommes, les démons et les bêtes qui vivent dans l'eau et sur la terre, et si elle a obtenu ta faveur et la victoire sur les dieux, les hommes et tous les animaux qui vivent sous la terre, eh bien moi, de même, NN, je t'invoque. Aussi donne-moi faveur, bonne apparence, beauté. Entends ma prière, HERMÈS, bienfaiteur, inventeur des philtres, laisse que je converse librement avec toi, écoute-moi, en la même manière que tu as accordé toutes choses à ton cynocéphale d'Éthiopie, le Seigneur de ceux qui vivent sous la terre. Fais que tous aient de doux sentiments pour moi, donne-moi force, bonne apparence (tes vœux, comme

(1) Cf. RIESS dans P. W., II, 1796 ss. Pseudo-magicien perse sous le nom duquel il a circulé un certain nombre d'écrits relatifs aux sciences occultes.

(2) ἀλκὴν ἁπάντων καὶ πασῶν. L'expression est bizarre et la correction de Reitzenstein ἀπὸ πάντων καὶ πασῶν (« devant tous et toutes ») est plausible, d'autant qu'on retrouve alors une formule consacrée.

(3) Ces mots « la vigne... » sont en copte.

(4) Les magiciens opéraient souvent avec une baguette d'ébène, cf. PS.-CALLISTH., I, 1; JUL. VALERIUS, 2, 1; HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, 27, p. 22 Beeson (Mani) *baculum tenebat ex ligno ebenino.* Les deux mages des fresques du mithréum à Doura-Europos tiennent dans la main droite l'un une canne noire, l'autre une baguette noire, cf. *The Excavations at Dura-Europos,* VII (1939), p. 110 et pl. XVI-XVII.

à l'ordinaire) (1), et qu'ils me donnent de l'or et de l'argent et toute sorte de nourriture en quantité inépuisable. Préserve-moi pour toujours des poisons, des embûches, de toute atteinte du mauvais œil et des langues mauvaises, de toute possession démoniaque, de toute haine des dieux et des hommes. Qu'ils me donnent faveur, victoire, succès dans l'opération et prospérité. Car toi tu es moi, et moi toi, ton nom est le mien, mon nom le tien : car je suis ton portrait. Si quelque accident m'afflige en cette année ou ce mois ou ce jour ou cette heure, qu'il afflige le grand dieu *Akkemen Estroph* dont le nom est inscrit sur la proue du bateau sacré. Ton vrai nom est inscrit sur la stèle sacrée dans l'adyton à Hermoupolis, là où tu es né. Ton vrai nom : *Osergariach Nomaphi*. C'est là ton nom, le nom aux quinze lettres dont le nombre des lettres correspond aux jours de la Lune dans sa croissance; ton second nom compte sept lettres d'après les Dominateurs du Monde, et son chiffre est 365 d'après les jours de l'année : oui, vraiment, *Abrasax* (2). Je te connais, HERMÈS et tu me connais. Je suis toi et toi, moi. Accomplis pour moi toutes choses et tourne-toi vers moi avec la Bonne Fortune et le Bon Démon, maintenant, maintenant, vite, vite! »

Préparation.

« Prends un morceau de bois d'olivier, grave un petit cynocéphale assis, portant le casque ailé d'HERMÈS et, sur le dos, un étui, inscris le nom d'HERMÈS sur une feuille de papyrus et place-la dans l'étui. Écris à l'encre de myrrhe, après avoir prié, l'opération que tu fais et ce que tu désires, ferme avec un couvercle, fais brûler de l'encens et place à l'endroit qui te plaît, au milieu de l'atelier. Le nom à inscrire est : *Phthoros*, *Phthionè*, *Thôüth*. Grave en outre les grands noms que voici : « *Iaô Sabaôth Adônaïé Ablanathanalba Akrammachamarei*, 365, donne à l'atelier succès, faveur, prospérité, bonheur en amour, à moi NN et à l'atelier, maintenant, main tenant, vite, vite! »

C. *Recette où le magicien s'identifie à Thoth-Hermès.*

10) *V, 213-302 = OZ. II,* § 294-295 : *Anneau d'Hermès.*

« *Préparation du scarabée.* Prends un scarabée gravé (sur un anneau) comme il est indiqué plus bas, pose-le sur une table de papyrus et, sous la table, mets un linge pur et des branches d'olivier répandues en litière; au milieu de la table pose un petit autel à encens, et fais-y brûler de la myrrhe et du kyphi. Aie, tout prêt à servir, un petit vase bleu turquoise (3) dans lequel soit contenue de l'huile de lys ou de myrrhe ou de cinnamome, et, ayant

(1) Cette parenthèse concerne le futur opérateur auquel le magicien s'adresse à l'impératif, selon l'usage constant de toute cette forme de littérature (astrologie, alchimie, magie). Il veut dire ici que c'est à ce moment que le praticien doit exprimer ses vœux.

(2) Cf. *infra*, p. 301 n. 1.

(3) χαλλάϊνον ou χαλάϊνον : poterie vernissée de la couleur de la turquoise, fabriquée à Alexandrie, cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, s. v. χαλάϊνος II.

pris l'anneau, pose-le dans l'huile après t'être rendu pur de toute souillure; fais brûler sur l'autel le kyphi et la myrrhe, et laisse reposer trois jours; puis prends et dépose dans un lieu pur. Tiens prêts aussi, pour la consécration, des pains purs et ce que la saison offre en fruits mûrs. Fais encore un autre sacrifice de parfums sur des sarments de vigne, et, pendant ce sacrifice, retire l'anneau de l'huile et porte-le. De l'huile où a baigné le scarabée, oins-toi le matin, tôt, et, tourné vers le soleil levant, dis la formule mentionnée ci-dessous.

Gravure du scarabée. Sur une pierre d'émeraude, d'un grand prix, grave un scarabée, transperce-le (1) et fais passer au travers un fil d'or. A l'envers du scarabée, grave une image sainte d'Isis : consacre, comme j'ai dit, et utilise.

Jours où l'on doit opérer. A partir de la nouvelle lune, les 7e, 9e, 10e, 12e, 14e, 16e, 21e, 24e, 25e jours. Les autres jours, suspends l'opération (2).

Formule à réciter devant le soleil.

« Je suis THOYTH, l'inventeur et le créateur des philtres et des lettres. Viens à moi, toi sous la terre (3), éveille-toi pour moi, puissant démon, Phroun chthonien ou bien vous, démons-Noun chthoniens! Je suis Hérôn l'illustre, l'œuf de l'ibis, l'œuf du faucon, l'œuf du Phénix qui vole à travers l'air. J'ai sous la langue la glaise de Em (Emon?); je suis revêtu de la dépouille de Keph. Si je ne viens pas à connaître ce qu'il y a dans les âmes de tous, Égyptiens, Hellènes, Syriens, Éthiopiens, de toute race et de tout peuple, si je ne viens pas à connaître le passé et l'avenir, si je ne viens pas à connaître leurs arts, leurs occupations, leurs activités et leurs manières de vivre, leurs noms et ceux de leurs pères, mères, frères, amis et ceux des morts, je répandrai le sang du dieu noir à tête de chien (4) dans une marmite neuve et qui n'a point servi encore, et je la placerai sur un réchaud à marmite neuf, et je brûlerai au-dessous les os de l'Ésiès (5), et, à l'ancrage de Bousiris, je crierai le nom de celui qui est resté trois jours et trois nuits

(1) On trouve la même recette chez Damigéron, c. 6 : *lapis smaragdo* (je cite d'après PITRA, *Spicilegium Solesmiense*, III (1855), p. 326; la recette manque dans les extraits grecs, MÉLY-RUELLE, II 1, pp. 131-133) : *oportet autem eum perficere sic : adeptus lapidem, iube sculpere scarabeum, deinde sub ventre eius stantem Isidem; postea pertundatur in longitudinem. Tunc autem in fibulam missum dicato, porta, consecrato; et fac locum quemdam bonum praeparari, et ornare tu, et caetera quae tua sunt, et videbis gloriam lapidis, quamque ei Deus concessit.* Pour le percement de la pierre, cf. encore PLIN., *N. H.*, XXXVII 20, 2 (Littré) à propos des béryls, et le traité περὶ λίθων cité par RUSKA, *Sitz. Ber. Heidelb.*, 1929, 3, p. 13 (λίθος σμάραγδος) : ἔπειτα τρύπησον εἰς μῆκος καὶ ἐμβαλὼν χρυσὴν βελόνην φόρει περὶ τὸν δάκτυλον.

(2) Sur ces jours favorables et défavorables de la Lune, cf. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Sternglaube*[4], pp. 173 ss. (*Die Texte der Laienastrologie*), en particulier, p. 174.

(3) L'esprit évoqué par Thoth (le magicien qui s'identifie à Thoth) est celui d'un individu qui a péri de mort accidentelle (un νεκυδαίμων), dans le cas présent l'esprit d'un homme qui s'est noyé dans le Nil et qui, comme tel, est identifié à Osiris sous le nom d'Ésiès, voir n. 5.

(4) C'est Anoubis.

(5) Sur l'Ésiès (noyé assimilé à Osiris) et sur notre texte, cf. en particulier F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, I (1929), pp. 174-183, spécialement, pp. 179 ss. Voir aussi HOPFNER, *OZ.*, II, § 295 (fin p. 142), et mon *Idéal*, p. 299, n. 1.

dans le fleuve, l'Ésiès, celui qui a été emporté dans le cours du fleuve jusqu'à la mer et qu'ont enveloppé les flots de la mer et les nuées de l'air. Ton ventre sera mangé par les poissons, et je n'empêcherai pas les poissons de dévorer de leurs gueules ton cadavre, et les poissons ne fermeront pas leur gueule. J'arracherai l'enfant sans père (Horus) à sa mère, je ferai tomber le pôle du ciel et les deux montagnes n'en feront plus qu'une. Je lâcherai contre vous l'Ouverture, et elle fera ce qu'elle veut (1). Je ne laisserai ni dieu ni déesse rendre ses oracles jusqu'à ce que moi, NN, je sache à fond ce qu'il y a dans les âmes de tous les hommes, Égyptiens, Syriens, Hellènes, Éthiopiens, de toute race et de tout peuple, qui m'interrogent et se présentent devant mes yeux, qu'ils parlent ou se taisent, en sorte que je leur annonce leur vie passée, présente et future, et que je connaisse leurs arts et manières de vivre, leurs occupations et leurs actes, leurs noms et ceux des morts et, d'une façon générale, ceux de tous, et que je sache lire une lettre scellée et que je puisse leur révéler toutes choses conformément à la vérité. »

Une recette fondée sur la même croyance (assimilation du magicien au dieu) se lit *XIII, 277 ss. Résurrection d'un cadavre.*

« Je t'adjure, esprit qui voltiges dans l'air, entre dans ce corps, remplis-le de souffle et de force vitale, réveille-le par la puissance du dieu éternel, et qu'il fréquente ce lieu-ci, parce que je suis celui qui opère par la puissance de THAYTH, le dieu saint ». « Dis le nom. »

D. *Recettes où le magicien utilise une figurine de Thoth-Hermès.*

11) *IV, 2359 ss. Charme de succès.*

« Prends de la cire jaune, des extraits de la plante de l'air et de la plante de la lune, mélange et façonne un HERMÈS, creux par en dessous, tenant de la gauche le caducée et de la droite une bourse. Écris sur une feuille de papyrus hiératique ces noms-ci et tu le verras agir sans plus cesser : « (MM), donne gain et succès à ce lieu, parce que Psentébeth habite ici ». Mets la feuille dedans, bouche avec la même cire et pose l'objet au mur, sans qu'on le voie, couronne l'HERMÈS de l'extérieur, sacrifie-lui un coq avec des libations de vin d'Égypte et allume devant lui une lampe non peinte au minium. »

12) *XII, 145 ss. Pour obtenir un songe* (ὀνειραιτητόν).

« Dessine le plus exactement possible sur une pièce de byssus avec du sang de caille le dieu HERMÈS, debout, avec un visage d'ibis; puis inscris à l'encre de myrrhe le nom et là-dessus prononce la prière. »

(1) ἐπαφήσω ἄνοιξιν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὃ θέλει, ποιήσει. Le sens n'est pas expliqué. Hopfner lit ἀπαφήσω Ἄνοιξιν ἀφ' ὑμῶν καὶ ὃ θέλω, ποιήσει = « je détournerai loin de vous le dieu de l'Ouverture et il fera ce que je veux ». Ce dieu de l'Ouverture serait le dieu de la barre rocheuse d'Assouan, laquelle, aux temps mythologiques, se serait ouverte pour laisser passer le Nil. Tout cela reste plein de conjectures.

13) *V, 370-439 = OZ. H, § 174-180.*

Pour obtenir un songe.

(a) *Préparation.*

370-399. « Prends 28 feuilles d'un laurier qui a déjà son cœur formé (?) (1), de la terre vierge (2), de la graine d'armoise, de la farine de froment et de l'herbe « petite tête de chien » (cependant j'ai entendu dire à un Héracléopolitain qu'il prend 28 feuilles d'un olivier qui vient tout juste de pousser (3), de cet arbre qui est cultivé [ou importé] à si grands frais) (4), le tout est porté par un enfant vierge (5). On mêle aux choses susdites la partie liquide d'un œuf d'ibis de manière à en faire une même pâte, avec quoi on modèle une figurine d'Hermès portant la chlamyde, quand la lune se lève dans le Bélier ou le Lion ou la Vierge ou le Sagittaire. Cet Hermès doit tenir un caducée. Écris la formule sur une feuille de papyrus hiératique ou sur une gorge (6) d'oie (ainsi que je l'ai entendu dire aussi à l'Héracléopolitain) et introduis-la dans la figurine, en vue de l'animation; et, quand tu veux obtenir un oracle, prends une feuille de papyrus et écris la formule et la question, coupe-toi un cheveu de la tête, enroule-le autour de la feuille après avoir lié celle-ci d'un ruban rouge et, à l'extérieur, d'un rameau d'olivier, et dépose aux pieds de l'Hermès (d'autres disent : « dépose-le sur l'Hermès »). Que la figurine soit installée dans une chapelle de bois de tilleul. Quand tu veux obtenir un oracle, place la chapelle avec le dieu contre ta tête et récite la prière (7), tout en faisant brûler, sur un autel, de l'encens, de la terre provenant d'un champ qui produit du blé et un bloc de sel ammoniaque. Que tout cela soit près de ta tête et, quand tu auras récité, couche-toi, sans avoir répondu à personne.

(1) δάφνης ἐνκαρδίου. Ainsi Preisendanz « Nimm 28 Blätter von einem Lorbeerbaum, der schon Mark hat (qui a déjà de la moelle) ». Mais M. Cumont me suggère une autre explication, séduisante : « Prends 28 feuilles (lamelles) du cœur de laurier ». τὸ ἐγκάρδιον est la moelle, le cœur, du bois. Le laurier est une plante chaude consacrée au soleil, mais cette chaleur réside dans la moelle de l'arbre : aussi est-ce la moelle qu'il faut utiliser, cf. ce qui est dit de la rue *Geopon.*, XII, 25, 3, la rue étant aussi une plante chaude. Voir Cumont, *La stèle du danseur d'Antibes*, pp. 13 ss.

(2) Sur la terre vierge, cf. *supra*, p. 268, n. 4.

(3) ελ αρτιβλαστ Pr, d'où ἐλαίας ἀρτιβλάστου Kenyon. Ou « feuilles qui viennent tout juste de pousser » (ἀρτίβλαστα) Preisendanz.

(4) Le texte n'est pas sûr : του δενδρουχ|ομιοθ του εντοσον P. Je lirais donc τοῦ δένδρου κομισθέντος ἐς τόσον. La culture de l'olivier a toujours été rare et difficile en Égypte, l'huile d'olive y coûtait cher.

(5) Le παῖς ἄφθορος comme médium est bien connu dans la magie, cf. Hopfner, *OZ.*, I, p. 236 et dans P. W., s. v. *Mageia* 360 ss.; Cumont, *Rev. H. d. Rel.*, CIII (1931), p. 72; mon *Idéal rel. d. Grecs*, p. 288, n. 2.

(6) εἰς φῦσαν χήνειαν. Ou « sur une vessie d'oie »?

(7) δίωκε, qui a valeur technique en ces textes magiques, cf. IV, 335, 958.

(b) *Prière.*

400-423. « HERMÈS, souverain dominateur du monde, toi qui es dans le cœur (1), cercle de la Lune, toi qui est rond et carré, archégète de la parole articulée, plaidant la cause de la justice (2), toi qui portes la chlamyde, dieu aux sandales ailées, toi qui mènes ta course rapide depuis l'éther jusqu'aux profondeurs du Tartare, guide de l'esprit, œil du soleil, très grand, archégète de la parole qui peut tout exprimer, toi qui réjouis par tes luminaires ceux d'en bas, dans les profondeurs du Tartare, les mortels qui ont achevé leur vie, on t'appelle « Celui qui prédit les destins » et « Songe divin », toi qui de jour et de nuit nous envoie des oracles! Guéris toutes les souffrances des mortels par tes remèdes. Viens, bienheureux, fils très grand de la Mémoire qui accomplit ses desseins. Montre-toi en ta forme, favorable, lève-toi favorable pour un homme pieux, laisse apparaître ta forme favorable à moi, NN, afin que je te reçoive dans les oracles où s'exprime ta vertu puissante (3). Je t'en supplie, Seigneur, sois-moi favorable, montre-toi sans me décevoir et rends oracle. »

Récite aussi bien au lever du soleil que de la lune.

Inscription sur les feuilles de papyrus qui accompagnent l'image (MM, entre autres : Baubô, Éreschigal, Toi qui te dévores la queue) (4). < A réciter? > trois fois. Puis, en langage ordinaire, ce que tu souhaites (5).

Formule de contrainte. (MM) Toi au regard terrible (MM). Puis le nom aux cent lettres d'HERMÈS [ce nom manque]. »

La même prière (400-423) paraît, avec de légères variantes, dans une pratique pour obtenir un songe *PGM, VII, 665 ss.*, dont voici le début (665-669) :

13[bis]) *Pour obtenir un songe.*

« Prends une pièce de byssus sur lequel tu écris à l'encre de myrrhe l'affaire en question, et, ayant enroulé autour un rameau d'olivier, pose-le contre ta tête, du côté gauche de ta tête, puis couche-toi, pur, sur une natte de jonc, par terre, récitant l'hymne sept fois à la lueur de la lampe : « HERMÈS, Souverain maître de l'univers... ».

Enfin on la retrouve, mais dans une version assez différente, dans un papyrus de Strasbourg, *PGM., XVIII b* (le papyrus ne contient que cet hymne) :

« HERMÈS, Souverain maître du monde, toi qui es dans le cœur, cercle

(1) ἐνκάρδιε : cf. IV, 1785 νήπιε, ὅταν γεννηθῇς ἐνκάρδιος (l'Erôs); XIII, 487 ἐφάνη Νοῦς κατέχων καρδίαν, καὶ ἐκλήθη Ἑρμῆς; HORAP. I, 36 καρδίαν βουλόμενοι γράφειν, ἶβιν ζωγραφοῦσι· τὸ γὰρ ζῷον Ἑρμῇ ὠκείωται, πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότῃ.

(2) πειθοδικαιόσυνε : ou « obéissant à la justice ».

(3) ὄφρα σε μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι Preisendanz : ὄφρα τε (*sic* P) μαντοσύνας ... λάβοιμι Hopfner, leçon peut-être meilleure, en raison des parallèles.

(4) C'est le serpent *ouroboros*, symbole de l'Éternité.

(5) Cf. *supra*, p. 291, n. 1.

de la Lune, toi qui es rond et carré, archégète de la parole articulée, plaidant la cause de la justice, toi qui portes la chlamyde, dieu aux sandales ailées, veillant sur la parole qui peut tout exprimer, prophète pour les mortels... (4 lignes gâtées, puis)... qui envoies un oracle vrai : on t'appelle « Fileur des destinées » et « Songe divin », dompteur universel que nul ne dompte... (1 ligne gâtée)... Aux bons tu donnes de bonnes choses, aux mauvais des choses pénibles. C'est pour toi que s'est levée l'aurore, et pour toi que, rapide, la nuit s'est approchée. Tu règnes sur les éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, car tu es le pilote de l'univers entier. A ton gré, tu fais descendre les âmes dans l'Hadès et, de nouveau, les éveilles à la vie. Car tu es l'ornement du monde (κόσμος γὰρ κόσμου γεγαώς). Tu guéris toutes les maladies des mortels. Toi qui, de jour et de nuit, envoies des oracles, fais apparaître ta forme, à moi aussi, qui te prie, à moi mortel, pieux suppliant, ton soldat. »

II. *Textes relatifs à la gnose hermétique.*

Dans cette seconde catégorie, j'ai rangé trois sortes de documents. Tout d'abord (A) une suite de cinq prières qu'on peut dire « cosmiques » (cf. n° **17**), en ce sens qu'elles s'adressent soit au Dieu suprême, créateur et souverain dominateur du monde (n^{os} **14-17**), soit au soleil (n^{os} **17-18**). Il n'est pas toujours facile de distinguer entre ces deux objets, parce que les mêmes formules passent d'un texte à l'autre, bien que le Dieu auquel s'adresse la prière soit différent. Ainsi l'expression « toi qui sors des quatre vents » (ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων) est-elle appliquée tour à tour au Dieu Suprême (n° **15**) et au Soleil (n° **18** ὁ ἀνατέλλων ἐκ τεσσάρων ἀνέμων), qui aussi bien fait souvent figure de Dieu Suprême. De même les épithètes de κοσμοκράτωρ, παντοκράτωρ vont-elles également au Dieu Suprême et au Soleil. Enfin le syncrétisme est aussi virulent dans les premières prières que dans les dernières. Il paraît sûr, en tout cas, que ce Dieu Suprême n'est jamais assimilé à Hermès. Par contre il est en relations étroites avec l'Aiôn, et l'on parle une fois (n° **17**) de sa Gloire et de sa Sagesse, « qui est aussi l'Aiôn ». Ces prières, on l'a dit déjà, offrent des analogies assez frappantes avec certaines prières hermétiques. Le n° **15** en particulier a un mouvement tout semblable à celui de *C. H.* V, 6-8 (« Qui a façonné etc. ») (1).

Le second type de documents (B) est constitué par la *Kosmopoïia* de Leyde (n° **19**) qui peut aider à mieux comprendre les cosmogonies de *C.H.* I et de la *Korè Kosmou*.

Enfin la « recette d'immortalité » (C, n° **20**), le plus remarquable

(1) Il serait intéressant de les comparer aussi avec les prières de Firmicus Maternus au dieu du monde, *Math.*, V praef. 3-6 (II, p. 2.4 Skutsch-Kroll), et au Soleil, *Math.*, I, 10, 14 (I, p. 38.6 Skutsch-Kroll).

à coup sûr des écrits magiques, projette quelque lumière sur la pratique de « régénération » qui s'accomplit dans le *C.H.* XIII.

Répétons que ces textes importants ne sont pas ici examinés pour eux-mêmes : de là vient qu'on s'est abstenu d'y joindre le commentaire que, par ailleurs, ils méritent.

A (a) *Prières au Dieu Suprême (Aiôn ou Seigneur de l'Aiôn).*

14) *XIII, 62-71* (A) = *570-582* (B) = *Poimandres,* pp. 22-23.

« Je t'invoque, toi qui es plus grand que tous, qui as tout créé, qui es né de toi-même, qui vois tout et qui n'es point vu. C'est toi qui as donné au Soleil sa gloire et toute sa puissance, à la Lune de croître et de diminuer et de suivre une course régulière, sans avoir rien enlevé aux ténèbres antérieures, mais en attribuant à tous une part égale. Car c'est avec ton apparition que le monde vint à l'être et que la lumière apparut. Toutes choses te sont soumises, toi dont aucun des dieux ne peut voir la vraie forme, toi qui, tandis que tu revêts toutes les formes, demeures l'invisib e Aiôn de l'Aiôn ».

15) *XII, 238-269* (238-244 [A] = XIII, 761-773 [B] = XXI, 1-9 [C]). Voir aussi IV, 1605-1615.

« Viens à moi, toi qui sors des quatre vents (1), Dieu souverain maître, toi qui as insufflé aux hommes des souffles de vie, seigneur de tout ce qu'il y a de beau dans le monde, écoute-moi, Seigneur, dont le nom est caché, ineffable, au nom de qui les démons tremblent de peur, le Soleil <...>, la terre tourne en cercle, l'Hadès entre en trouble, les flammes, la mer, les marais et les sources se figent, dont le ciel est la tête, l'éther le corps, la terre les pieds, et l'eau qui t'entoure est l'Océan, le Bon Démon. Tu es le Seigneur qui engendre et nourrit et fait croître toutes choses.

Qui a façonné les formes des animaux, qui a découvert les chemins? Qui a produit les fruits, qui a fait se dresser le sommet des monts? Qui a commandé aux vents d'accomplir leurs travaux annuels? Quel Aiôn nourrissant l'Aiôn règne sur les Aiôns? Le Dieu unique, immortel. C'est toi qui engendres tous les êtres, qui à tous distribues des âmes, qui règnes sur tout, Roi et Seigneur des Aiôns, devant qui tremblent monts et plaines, les courants des sources et des fleuves, les profondeurs de la terre et les souffles, tout ce qui vit. Le ciel qui brille en haut tremble à ta vue ainsi que toute mer, Seigneur, souverain maître, Chef saint de tous les êtres. C'est par ta puissance qu'existent les éléments et que tout croît, le cours du Soleil et de la lune, de la nuit et du jour, dans l'air et sur la terre, dans l'eau et la vapeur du feu. A toi appartient l'éternelle salle des fêtes où se dresse, comme une image sainte, ton nom, l'heptagramme, selon l'harmonie des sept voyelles dont les sons correspondent aux vingt-

(1) Sur les quatre vents, cf. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 106, n. 5 (vision d'Ezéchiel) et p. 107.

huit phases de la lune. De toi descendent les bonnes influences des astres, Démons, Fortunes et Destinées. C'est toi qui donnes richesse, vieillesse heureuse, fécondité, vigueur, nourriture. Toi, seigneur de la vie, qui règnes sur les régions d'en haut et d'en bas, de qui la justice n'est point entravée, dont les anges célèbrent le nom illustre, qui possèdes la vérité sans mensonge, écoute-moi, consacre pour moi cette pratique, afin que cette puissance, pour moi qui la porte, se conserve en tout lieu, en tout temps, sans subir nul dommage, fatigue ou souillure, pour moi qui porte cette puissance. Oui, Seigneur, car toutes choses te sont soumises, à toi dieu du ciel, et aucun des démons ou des esprits ne me fera obstacle, parce que, à la consécration, j'ai invoqué ton grand nom, et de nouveau je t'invoque, selon les Égyptiens « *Phnô éaï Iabôk* », selon les Juifs « *Adônaïé Sabaôth* », selon les Grecs « Roi universel, seul Monarque! », selon les grands prêtres « Dieu caché, invisible, qui veille sur tous! », selon les Parthes (1) « *Ouertô* tout-puissant ». Consacre pour moi et remplis de pouvoir magique cette opération pour tout le temps de ma vie ».

16) *IV, 1115-1164 = Poimandres, pp. 277-278.*

Texte secret (2).

« Salut, système entier de l'esprit de l'air, salut, Souffle qui pénètres toutes choses depuis le ciel jusqu'à la terre, et depuis la terre, sise au creux central du monde, jusqu'aux extrémités de l'abîme. Salut, Souffle qui entres en moi et te saisis de moi et te sépares de moi, selon la volonté de Dieu, en bienveillance. Salut, principe et fin de la nature immobile, salut, tourbillon des éléments qui jamais ne vous fatiguez de remplir vos fonctions, salut, lumière resplendissante du rayon solaire au service du monde, salut, cercle à l'éclat inégal de la lune qui brille la nuit, salut, tous les souffles des démons de l'air, salut, vous à qui il est donné de vous réjouir dans l'eulogie, frères et sœurs, dévots et dévotes! O grand, très grand, circulaire, incompréhensible schème du monde! Souffle céleste, intérieur au ciel, éthéré, intérieur à l'éther, aqueux, terrestre, igné, venteux, lumineux, ténébreux, brillant comme les astres, humide-igné-froid! Je te loue, dieu des dieux, qui as ajusté les membres du monde, qui as emmagasiné les eaux de l'abîme sur le fondement invisible de leur position, qui as séparé le ciel et la terre, et d'une part couvert le ciel d'éternelles ailes d'or, d'autre part solidement assis la terre sur des fondements éternels, qui as suspendu l'éther au point culminant de la région d'en haut, qui as disséminé dans l'air des souffles qui se meuvent d'eux-mêmes, qui as mis autour de la terre l'enveloppe circulaire de l'eau, qui amènes les ouragans chargés de foudre, qui grondes, lances des éclairs, envoies la pluie, secoues la terre, produis les êtres vivants, dieu des Aiôns. Tu es grand, Seigneur, Dieu, Maître de l'Univers (3)! »

(1) Cette mention des Parthes est intéressante pour fixer la date du texte.

(2) J'ai négligé dans cette traduction les mots magiques qui interrompent presque continuellement le texte.

(3) Cf. encore la prière au Dieu πρωτοφυής et πρωτογενής I 196 ss. Il est dit ici αἰωναῖος Αἰών *ib.*, 200.

A (b) *Prières au Soleil.*

17) *IV, 1165-1225.*

Texte utile à toute fin, qui délivre même de la mort. N'en cherche pas le le secret. *Prière.*

« Toi, unique et bienheureux parmi les AIÔNS, père du Kosmos, je t'invoque par des prières cosmiques. Viens à moi, toi qui as donné souffle à tout l'univers, qui as suspendu le feu à l'océan du ciel et séparé la terre de l'eau, prête l'oreille, forme, esprit, terre et mer, à la parole du sage de la divine Nécessité, et reçois mes prières comme des traits de feu, car je suis un homme (ou « l'Homme »), de Dieu qui est dans le ciel la créature la plus belle, née du souffle, de la rosée et de la terre (1). Ouvre-toi, ciel, reçois mes appels, écoute, Hélios, père du monde. Je t'invoque par ton nom (MM), toi qui seul possèdes le fondement, tu es le nom saint et fort, le nom sanctifié par tous les anges, préserve-moi, NN, de l'arrogance et de la démesure de toute puissance supérieure. Oui, fais cela, Seigneur, dieu des dieux, (MM), créateur du monde, qui as tout créé, Seigneur, dieu des dieux (MM). J'ai appelé par son nom ta GLOIRE insurpassable, créateur des dieux, des archanges et des décans. Les myriades des anges se tiennent près de toi et ils ont élevé le ciel (2), et le Seigneur a rendu témoignage à ta SAGESSE, qui est l'AIÔN (Voyelles), et il lui a dit que tu as autant de puissance qu'il en a lui-même. J'invoque ton nom aux cent lettres, qui pénètre, depuis la voûte céleste, jusqu'aux profondeurs de la terre. Sauve-moi, car c'est à cela que, toujours et partout, tu prends joie, à sauver les tiens (MM : cent lettres). Je t'invoque, toi sur la feuille d'or, pour qui brûle sans cesse la lampe inextinguible, le grand dieu, qui apparaît dans l'univers entier, qui brille à Jérusalem, Seigneur *Iaô* (voyelles, dont Iaô : cent lettres). A toute bonne fin, Seigneur! »

18) *IV, 1598 ss.* = *Poimandres,* pp. 28-29.

« Je t'invoque, le plus grand des dieux, Seigneur éternel, dominateur du monde, toi qui es sur le monde et sous le monde, puissant dominateur de la mer, qui étincelles au point du jour, qui, pour le monde entier, te lèves à l'Orient, et qui te couches à l'Occident. Viens ici, toi qui te lèves sortant des quatre vents, gracieux Agathodémon, qui t'es donné pour salle de fête tout le ciel. J'invoque tes noms sacrés, grands et cachés, que tu te réjouis d'entendre. Sous tes rayons la terre a refleuri, les plantes ont porté fruit par la grâce de ton rire, à ton commandement les vivants ont produit d'autres vivants. Donne gloire, honneur, faveur, succès et force magique à cette pierre, pour laquelle aujourd'hui j'opère la consécration (ou : à ce phylactère que je consacre)

(1) ὅτι ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς **Preisendanz.** REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 279 lit ὅτι ἐγώ εἰμι Ἄνθρωπος θεοῦ, ᾧ πλάσμα κάλλιστον ἐγένετο ἐκ πνεύματος κτλ. **et retrouve ici la doctrine du Premier Homme céleste de *C. H.* I.**

(2) ὕψωσαν τὸν οὐρανόν **Preisendanz. Ne faut-il pas lire** ὕψωσάν < σε εἰς > τὸν οὐρανόν?

contre NN. Je t'invoque, toi qui es grand dans le ciel (MM, dont *Bal Misthrèn*), Sabaoth, Adônaï, Dieu grand (MM, dont *Bal Minthrê*), étincelant Hélios qui brilles sur toute la terre. Tu es le grand Serpent, qui marches en tête de tous les dieux (1), tu détiens le premier lieu de l'Égypte (2), qui est aussi le dernier de la terre habitée, tu t'es engendré dans l'Océan, Psoï, dieu des dieux, tu es celui qui se manifeste chaque jour, qui se couche au Nord-Ouest du ciel, et qui se lève au Sud-Ouest... (1704) Oui, Seigneur Kmèph (MM). Je conjure la terre et le ciel, la lumière et les ténèbres, et le grand dieu qui a tout créé, Sarousis, toi, Bon Génie qui m'assistes, donne-moi plein succès dans cette pratique par le moyen de cet anneau ou de cette pierre. » — Quand tu opères, dis : « Il n'y a qu'un Zeus Sarapis. »

B. *Kosmopoiia* de Leyde (3).

19) *XIII, 138-213* (A) = *443-563* (B).

Le titre est donné par le papyrus lui-même, dans la description de la recette magique, 694 ss. : « Cependant avant de boire le lait et le vin, prononce cette supplique (εὐτυχίαν) et, après l'avoir dite, tends l'oreille sur ton grabat, tenant en mains tablette et stylet, et dis la « création du monde » (κοσμοποιίαν), dont le début est « Je t'invoque, toi qui enveloppes tout l'univers... »; et quand tu en seras venu aux voyelles, dis : « Seigneur, je reproduis ton image par les sept voyelles, viens à moi et écoute-moi »... ». Le même passage nous donne donc aussi le début et la fin de la *Kosmopoiia*.

Cette « Création » subsiste en deux versions, l'une plus courte (A), l'autre plus longue (B). Je traduirai d'abord la première version, et j'indiquerai ensuite les principales variantes de la seconde.

A = 138-213.

[1ª] « Je t'invoque, toi qui enveloppes tout l'univers, en toute langue, en tout dialecte, en la façon dont t'a chanté tout d'abord celui qui a été établi par toi et à qui tu as confié toute l'autorité souveraine (πάντα τὰ αὐθεντικά), *Hélios Achébykrôm* (ce qui veut dire « flamme ou rayon du disque solaire »), de qui la louange est *aaa, êêê, ôôô,* car c'est grâce à toi qu'il a été glorifié comme celui qui a produit les choses de l'air, puis, de même, les étoiles à la figure étincelante et qui, par la lumière remplie de divin, a créé le monde, *iii aaa ôôô*, dans lequel tu as tout divisé avec soin, *Sabaôth, Arbathiaô Zagourê.* Voici quels sont les premiers anges apparus : *Arath, Adônaié, Basê-*

(1) πάντων τῶν θεῶν Reitzenstein : τούτων τ. θ. P et Preisendanz.

(2) L'ἀρχή ou premier nome de Haute Égypte est le nome d'Éléphantine, siège du Bon Génie.

(3) Sur ce texte, voir surtout Dieterich, *Abraxas*, Leipzig, 1891; Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (*Silz. Ber. Heidelberg*, Phil. H. Kl., 1917, 10), pp. 1-111.

mon Iaô. Le premier ange crie dans la langue des oiseaux : « *arai* », ce qui veut dire « malheur à mon ennemi », et tu l'as établi sur les Punitions. Hélios te chante dans la langue des hiéroglyphes : « *Laïlam* », et en langue hébraïque par le même nom « Je suis (MM, 36 lettres) », ce qui veut dire « Je te précède, Seigneur, moi qui me lève sur la barque, le disque solaire, grâce à toi ». Ton nom magique (φυσικόν) est en égyptien « *Aldabiaeim* » (9 lettres). Celui qui apparaît sur la barque accompagnant le Soleil dans son lever est un renard cynocéphale. Il te salue en sa langue propre, par ces mots « Tu es le nombre de l'année, *Abrasax* » (1). Et celui qui est de l'autre côté, le faucon, te salue en sa langue et crie vers toi, pour obtenir sa nourriture « hi hi hi hi hi hi hi, tip tip tip tip tip tip tip ». Et le dieu aux neuf formes (ἐννεάμορφος) te salue en langue hiératique « *Ménéphôiphôth* », ce qui veut dire « Je te précède, Seigneur ».

[1b] Ayant dit, il applaudit trois fois et Dieu rit sept fois « Ha ha ha ha ha ha ha ». Et pendant que riait Dieu, il naquit sept dieux, qui enveloppent le monde. Ceux-là sont les dieux qui apparaissent en premier.

[1c] Au premier éclat de rire de Dieu, *Phôs* (la lumière) apparut et il illumina l'univers. Il devint le dieu qui domine sur le monde et sur le feu (*Bessum berithen bério*).

[2] Il éclata de rire une seconde fois, et tout devint eau. Ayant entendu le bruit, la Terre poussa un cri d'appel et s'éleva en masse ronde, et l'eau se divisa en trois parties. Un dieu parut, qui reçut le commandement sur l'abîme. Sans lui en effet, l'eau ni n'augmente ni ne tarit. Le nom du dieu est *Eschakléo*. Car tu es *ôêai*, tu es l'Existant, *béthellé*.

[3] Alors qu'il se proposait d'éclater de rire pour la troisième fois, par la colère de Dieu apparut *Noûs* (ou l'Entendement) tenant en mains un cœur. Il fut appelé HERMÈS, il fut appelé *Sémésilam*.

[4] Dieu éclata de rire pour la quatrième fois, et il apparut *Genna*, tenant en mains la semence. Elle fut appelée *Badètophôth Zôthaxathôz*.

[5] Il rit pour la cinquième fois et tout en riant s'assombrit, et il apparut *Moïra* tenant en mains une balance, manifestant ainsi qu'en elle réside la justice. Mais HERMÈS entra en rivalité avec elle, disant : « C'est en moi que réside la justice ». Pendant qu'ils se disputaient, Dieu dit : « C'est de vous deux que naîtra la justice, mais tout ce qui est dans le monde, sera sous ta domination (= de *Moïra*) ». Et c'est elle qui la première reçut le sceptre du monde, elle dont le nom sous forme d'anagramme est grand et saint et illustre. C'est (nom à 49 lettres).

[6] Il éclata de rire pour la sixième fois et montra une grande joie. Et il apparut *Kairos* tenant en mains un sceptre, signifiant (μηνύων) la royauté, et il remit au dieu premier-créé le sceptre, et celui-ci le prit et dit : « Toi qui t'es revêtu de la gloire de *Phôs*, tu seras près de moi » (MM, 36 lettres).

[7] Dieu ayant éclaté de rire pour la septième fois, il naquit *Psyché*, et tout en riant il pleura. A la vue de *Psyché*, il siffla et la Terre s'éleva en masse ronde et enfanta le serpent pythien qui sait d'avance toutes choses.

(1) XIII 156. Nul n'ignore que Abraxas (ou Abrasax) et l'*isopsèphe* du nombre des jours de l'année (additionnées, les lettres — qui, en grec, ont valeur numérique — font le même total que les jours de l'année : 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 = 365). Cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 272 ss.

Dieu l'appela *Ilillou* (répété 4 fois, puis « *Ithôr,* lumière étincelante, *Phôchô, Phôbôch* »). A la vue du dragon, Dieu fut saisi de frayeur et fit claquer sa langue. A ce claquement de langue de Dieu, il apparut un individu tout armé, qui est appelé *Danoup Chratôr Berbali Barbith.* A sa vue, Dieu de nouveau fut saisi d'épouvante, comme s'il avait aperçu un plus fort, et il craignit que la terre n'eût excrété un dieu. Jetant les yeux en bas vers la terre, il dit : *Iaô.* De l'écho il naquit un dieu, qui est le seigneur de tous. Le premier entra en rivalité avec lui et dit : « Moi, je suis plus fort que lui ». Dieu dit au fort : « Toi tu es né du claquement de langue, lui de l'écho. Vous dominerez l'un et l'autre sur toute Nécessité ». De ce moment il fut appelé *Danoup Chratôr, Berbali, Balbith, Iaô.* »

« Seigneur, je reproduis ton image par les sept voyelles, viens à moi et écoute-moi : *a éé êêê iiii ooooo uuuuuu ôôôôôô.* »

« Quand le dieu sera venu, baisse les yeux et écris ce qu'il dit, ainsi que son propre nom, qu'il te donne. Et qu'il ne sorte pas de ta tente avant de t'avoir dit exactement ce qui te concerne ».

B 443-567.

J'indique ici seulement les variantes principales, d'après les paragraphes de la version A.

[3] «... et il fut appelé HERMÈS, par lequel toutes choses ont été interprétées. Il domine sur l'Entendement; c'est par lui qu'a été administré l'univers. »

[4] «... et il apparut *Genna,* tenant en mains la semence de toutes choses; c'est par elle que tout a été engendré ».

[6] « Il éclata de rire pour la sixième fois et montra une grande joie. Et il apparut *Kairos,* tenant en mains un sceptre qui signifie (μηνύον) la royauté, et il remit au dieu premier-créé le sceptre, et celui-ci le prit et dit : « Toi qui t'es revêtu de la gloire de *Phôs,* tu seras près de moi, puisque, le premier, tu m'as remis le sceptre. Tout te sera soumis, ce qui a été et ce qui doit être, toute puissance sera en toi. » Et lorsque *Kairos* se fut revêtu de la gloire de *Phôs,* le disque solaire, en se tournant, fit paraître une certaine lueur de *Phôs.* Et Dieu dit à la reine : « Toi qui t'es revêtue de la lueur de *Phôs,* tu seras près de lui, enveloppant l'univers. Tu grandiras par *Phôs* en ce que tu recevras de lui accroissement, et de nouveau tu diminueras par lui. C'est avec toi que tout grandira et diminuera ». Voici le nom grand et admirable : (MM, 36 lettres).

[7] Il éclata de rire pour la septième fois, ayant respiré fortement, et il naquit *Psyché,* et tout fut mis en mouvement. Alors Dieu dit : « Tu mettras tout en mouvement, et tout sera en joie, HERMÈS te servant de guide. » A ces paroles de Dieu, tout fut mis en mouvement et rempli de souffle, sans pouvoir être retenu. A cette vue, Dieu claqua de la langue, et tout fut saisi de frayeur, et il apparut, du fait du claquement de langue, *Phobos...* revêtu de l'armure entière. Il est appelé *Danoup Chratôr Berbali Balbithi* (26 lettres). Alors (Dieu) se pencha vers la terre et siffla bien fort, et la terre s'ouvrit, ayant reçu en elle l'écho; et, du fait du son émis par Dieu, elle enfanta un être

particulier, le serpent pythien, qui sait d'avance toutes choses. Son nom grand et saint est *Ilillouï*, etc.

Lorsqu'il eut paru, la terre s'éleva en masse ronde et se dressa puissamment. Mais le pôle demeura ferme en son lieu, bien qu'il menaçât de se rencontrer avec la terre. Alors le Dieu dit : *Iaô*, et tout s'immobilisa, et il parut un grand dieu, le plus grand, qui a établi tout ce qui a été et tout ce qui sera dans le monde. Et il n'y eut plus aucun désordre dans les choses de l'air. Or *Phobos*, ayant vu un plus fort que lui, entra en conteste avec lui, disant : « Je suis plus ancien que toi. » Et lui dit : « Mais c'est moi qui ai tout établi. » Et Dieu dit : « Toi tu es né de l'écho, lui du son. Or le son est plus fort que l'écho, mais c'est de l'un et de l'autre que te viendra ta puissance, à toi le dernier paru, afin que toutes choses soient en ordre. » De ce moment il fut appelé du nom grand et admirable *Danoup Chratôr Berbali Balbith Iaô*. Or, comme il voulait conférer de l'honneur aussi au dieu qui siégeait auprès de lui, puisque celui-ci avait fait son apparition en même temps que lui, il lui donna la préséance sur les neuf dieux ainsi qu'une puissance et une gloire égales aux leurs. Et, après qu'il eut enlevé aux neuf dieux et leur puissance et jusqu'aux *apices* de leurs noms, il fut appelé *Bosbéadii*, et quand il eut fait de même pour les sept planètes, il fut appelé *Aéêiouô, Eêiouô, Eiouô, Iouô, Ouô, Uô, O, Ouoiêéa, Uoiêéa, Oiêéa, Iêéa, Eéa, Ea, A* (anagramme puissant et admirable). Quant à son nom le plus grand, c'est ce nom-ci grand et saint, de 27 lettres (MM, à la fin *Iaô*) ; sous une autre forme : MM, puis *Iaô ou aéêiouô.* »

« Quand donc le dieu sera venu, baisse les yeux, etc. »

C. *La recette d'immortalité* (1).

20) *IV, 475-732* = Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*[3] (1923), pp. 2-21.

« Sois-moi favorable, Providence et Ame, à moi qui mets par écrit ces mystères qui m'ont été transmis! Je ne réclame l'immortalité que pour mon enfant, myste (2) de cet art puissant que nous pratiquons et que le grand dieu Hélios Mithra a ordonné qui me fût communiqué par son archange, afin que, moi seul, dans mon pèlerinage (3), je gravisse le ciel et contemple toutes choses. »

(1) Le papyrus magique qui contient la « recette d'immortalité » (*Pap. Bibl. Nat. suppl. gr.* 574) a été écrit environ au temps de Dioclétien, mais il est facile de montrer que cette recette même est plus ancienne : le copiste fait allusion à plusieurs recensions, ce qui suppose un texte déjà évolué, ayant passé de main en main ; le caractère gnostique du morceau ressortit à une gnose purement païenne, qui ne décèle aucun apport chrétien, mais non plus aucun emprunt au néoplatonisme (par contre, nombreuses ressemblances avec les *Oracula Chaldaica*) : cela nous ramène au IIe siècle, ou, du moins, un tel phénomène s'entend bien mieux au IIe s. qu'au IIIe s. de notre ère, cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 43-46.

(2) ἀξιῶ, μύστη scr. : αξιω μυσται pap. ἀξιῶ, μύσται Preis. (« je réclame..., mystes de... »).

(3) ἀλήτης Cum. (Reitz.) : αιητης pap.

Invocation de la prière (ἔστιν δὲ τοῦ λόγου ἥδε ἡ κλῆσις).

(487) « Génération première de ma génération, premier Principe de mon principe, Souffle du souffle, du souffle en moi premier Souffle, Feu qui, d'entre les mélanges qui sont en moi, a été donné par Dieu pour mon mélange, du feu en moi premier Feu, Eau de l'eau, de l'eau en moi Eau première, Substance terreuse, prototype de la substance terreuse qui est en moi, Corps Parfait de moi, façonné par un bras glorieux et par une dextre impérissable dans le monde sans lumière et lumineux, dans l'inanimé et l'animé, — s'il vous agrée de me transmettre et communiquer la naissance à l'immortalité, à moi qui suis lié encore par ma condition naturelle, puissè-je, après la violente contrainte de l'imminente Fatalité (1), contempler le Principe immortel grâce au souffle immortel, à l'eau immortelle, à l'air tout à fait solide, puissè-je être régénéré en esprit et que souffle en moi le souffle sacré, puissè-je admirer le feu sacré, puissè-je voir l'abîme de l'Orient, l'eau effrayante (2), et que m'entende l'éther qui donne la vie et qui est répandu autour de toutes choses, — car je dois contempler aujourd'hui de mes yeux immortels, né mortel d'une matrice mortelle, mais exalté par une force toute puissante et une dextre impérissable, grâce au souffle immortel, l'immortel Aiôn, le souverain des diadèmes de feu, saintement sanctifié par les purifications saintes, tandis que se retire un peu de moi (3), pour un peu de temps, ma nature psychique humaine, que je reprendrai de nouveau, non diminuée, après la contrainte douloureuse de l'imminente Fatalité, moi NN, fils d'une telle, selon le décret immuable de Dieu. Puisqu'il ne m'est pas possible, né mortel, de m'élever avec les rayons d'or de la clarté inextinguible (4), tiens-toi tranquille, Nature périssable des mortels et <reprends-moi> sur-le-champ sain et sauf, après la contrainte de l'impitoyable Fatalité. Car je suis le Fils. »

(537) Tire des rayons le souffle, en aspirant trois fois de toute ta force, et tu verras que tu deviens léger et que tu franchis l'espace vers le haut, en sorte qu'il te semblera demeurer au sein de l'air. Tu n'entendras rien, ni homme ni animal, mais tu ne verras rien non plus, à cette heure, des choses mortelles de la terre, tu ne verras que de l'immortel. Car tu verras la divine position des astres de ce jour et de cette heure-là, les dieux qui président à ce jour, les uns montant vers le ciel, les autres redescendant. Le voyage des dieux visibles à travers le disque solaire (le dieu, mon père) te deviendra manifeste, et de même ce qu'on appelle « la flûte », d'où part le vent qui est de service. Car tu verras, suspendue au disque, comme une flûte, dirigée en fait du côté de l'Ouest, à l'infini, en tant que vent d'Est; si la direction assignée est du côté de l'Est, en ce cas le vent opposé (le vent d'Ouest) se portera semblablement vers cette région : tu verras le

(1) Il s'agit de la mort (temporaire) que suppose la régénération, cf. APUL., *metam.*, XI, 23 (p. 282. 14 Helm) : *accessi confinium mortis.*

(2) Cf. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, p. 130, n. 1.

(3) ὑπεξεστώσης Eitr. (Preis.) : υπεστωσης pap.

(4) συνανιέναι ταῖς ... μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος : cf. PHILOSTR., *V. Apoll.*, III, 15 ἀλλ' ὁπόσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν (*scil.* les Brahmanes).

mouvement tournant de l'image (1). Tu verras en outre les dieux te fixer du regard et s'élancer contre toi. Alors, aussitôt, applique-toi l'index de la main droite sur la bouche et dis : « Silence, Silence, symbole du Dieu vivant impérissable, protège-moi, Silence! » Ensuite, pousse deux longs sifflements, puis fais claquer ta langue et dis : « Toi qui lances tes rayons resplendissants, Dieu de lumière! » Et alors, tu verras les dieux te regarder d'un air bienveillant; ils ne s'élanceront plus contre toi, mais s'en iront, chacun à sa place, là où il doit agir. Quand donc tu verras que le monde d'en haut est clair et se meut en cercle, et qu'aucun des dieux ni des anges ne s'élance contre toi, apprête-toi à entendre un formidable grondement de tonnerre qui te frappera de stupeur. Toi alors dis de nouveau : « Silence, Silence » et la suite, « je suis un astre qui mène avec vous sa course, bien qu'il surgisse des profondeurs. » A peine auras-tu dit, que le disque se déploiera. Après avoir dit la seconde prière « Silence, Silence » et la suite, pousse deux sifflements, fais claquer deux fois ta langue, et tu verras aussitôt des astres se détacher du disque et venir à toi, larges de cinq doigts : il y en aura beaucoup et ils rempliront toute la région de l'air (2). Toi alors dis de nouveau : « Silence, Silence ». Et quand le disque se sera ouvert, tu verras un cercle sans feu et des portes de feu fermées. Toi alors prononce aussitôt la prière que voici, les yeux clos.

Troisième prière (λόγος γ').

(587) « Ecoute-moi, entends ma prière, moi NN, fils d'une telle, Seigneur, toi qui par ton souffle as fermé les serrures de feu de la quatrième zone (3), Gardien du feu (4), Créateur de la lumière (5), dieu au souffle de feu, dieu

(1) τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὁράματος, « die Umdrehung des Gesichts » (Dieterich) ; cf. μεταφορά, περιφορά où le sens cinématique de φορά est resté sensible : la « flûte » se transporte du côté du disque par où le vent doit sortir.

(2) L'âme du myste ayant déclaré sa nature astrale et prononcé le mot de passe (ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ 574), elle voit surgir du disque solaire — car le Soleil est le créateur — une foule d'âmes de forme sphérique, pareilles à des astres (576, 580 ss.). Sur les âmes conçues comme des astres circulaires, cf. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 122. Sur le Soleil créateur des âmes, K. Reinhardt, *Kosmos u. Sympathie*, pp. 308 ss., qui cite un curieux texte de Sext. Emp., *adv. phys.*, I, 71-74 où se lit ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι (sc. αἱ ψυχαί) τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον. Reinhardt traduit (p. 311) « nach ihrem Fortzug aus der Region der Sonne bewohnen sie die Region unter dem Monde ». Le passage de la « recette d'immortalité » semble confirmer cette interprétation, qui offre pourtant des difficultés, cf. Cumont, *op. cit.*, p. 190, n. 4.

(3) τοῦ τετάρτου διαζώματος scr. : τοῦ $\overline{\Delta}$ διζωματος pap. La 4e zone est celle du Soleil dans l'ordre dit « chaldéen » où le Soleil occupe le milieu entre les six autres planètes, cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. Gr.*, pp. 107-110; Boll, *Hebdomas* dans P. W., VII, 2567 ss. Or c'est du dieu Hélios qu'il s'agit ici. Pour Hélios Aiôn, cf. la vision de Mandoulis, *supra*, pp. 49-50 et p. 50 n. 3. Pour διάζωμα « zone planétaire, domaine d'une planète », cf. *Stob. Herm.*, XXVI, 8, 10, 11, p. 530. 2, 24 ss. Scott.

(4) πυρίπολος (= πυρπόλος) doit se rattacher aux formations ὀνειροπόλος, ἱεραπόλος (*Syll.*^{3} 669) et, sans doute aussi, θεόκολος (Elide et Achaïe) : donc « servant du feu, qui veille sur le feu » (« Feuerwaltender » Dieterich).

(5) Le texte ajoute ici : οἱ δὲ 'συνκλεῖστα' = d'autres (textes) portent « toi qui as pouvoir de fermer » (les portes dont il est question plus haut).

au cœur de feu, Esprit de lumière, toi que le feu réjouit, splendeur de lumière, Aiôn, Souverain de la lumière, dieu au corps de feu, toi qui donnes le feu, toi qui sèmes le feu, toi qui brandis le feu, fort comme la lumière (1), toi qui fais tourbillonner le feu, toi qui meus la lumière, toi qui brandis la foudre, gloire de la lumière, toi qui fais croître la lumière, toi qui maintiens par le feu la lumière, dompteur des astres. Ouvre-moi, car j'invoque, à cause de la cruelle et impitoyable Fatalité imminente, les noms qui jamais encore n'ont trouvé place dans la Nature mortelle, que jamais encore n'articula langue humaine, son ou voix d'un mortel, les noms éternellement vivants et glorieux » (2).

(617) Prononce tous ces noms avec le feu et le souffle, disant une première fois toute la série complète, puis de même recommençant une seconde fois jusqu'à ce que tu aies dénommé entièrement les sept dieux immortels du monde. Quand tu auras dit ces noms, tu entendras des éclats de tonnerre et des grondements dans l'air qui t'entoure; en même temps, tu sentiras en toi une forte secousse. Toi alors dis de nouveau : « Silence » et le reste, puis ouvre les yeux et tu verras les portes grandes ouvertes et le monde des dieux à l'intérieur des portes (3), si bien que, par la volupté et la joie de cette vue, ton esprit bondira pour monter jusque-là. Reste en place cependant, et aussitôt, de ce monde divin, le fixant du regard, attire à toi le souffle. Quand donc ton âme sera revenue à elle-même, dis : « Viens à moi, Seigneur ». Quand tu auras ainsi parlé, les rayons se tourneront vers toi. Regarde bien en leur milieu. Quand tu l'auras fait, tu verras un dieu tout jeune, de belle apparence, aux cheveux de feu, vêtu d'une tunique blanche et d'une chlamyde de pourpre, portant une couronne de feu. Salue-le aussitôt de cette salutation de feu.

(640) « Salut, Seigneur à la force puissante, à la domination souveraine, Roi, le plus grand des dieux, Hélios, Seigneur du ciel et de la terre, dieu des dieux. Ton souffle est fort, et forte ta puissance, Seigneur. S'il te plaît ainsi, conduis-moi vers le Dieu Suprême, vers Celui qui t'a engendré et qui t'as fait : car un homme, moi, NN, fils d'une telle, né de la matrice mortelle d'une telle et d'une liqueur séminale, et qui, aujourd'hui même ayant été régénéré par toi, entre tant de myriades d'hommes a été immortalisé à cette heure selon le décret du Dieu infiniment bon, croit juste de t'adorer et t'adresse cette prière selon ses forces humaines ».

(655) Quand tu auras ainsi parlé, il s'avancera vers le pôle et tu l'y verras marcher comme sur une route. Toi alors, le fixant du regard, pousse un long mugissement comme au travers d'une corne, y mettant tout ton souffle et pressant tes flancs, puis baise les phylactères et dis, tourné d'abord vers la droite : « Protège-moi ». Ayant dit, tu verras les portes s'ouvrir et s'avancer des profondeurs sept vierges en robes de byssus avec des visages de serpents. On les nomme « les Tychés du ciel », elles tiennent des sceptres d'or. A cette vue, salue-les par ces mots :

(1) φωτοβία : cf. les formations εὐρυβίης, αἰνοβίης, παντοβίης : donc « toi qui as la force de la lumière ».

(2) Suit vingt-trois fois le groupe de sept voyelles avec retour le plus fréquent des sons o, ô, é, è.

(3) Sur ces portes ouvertes, cf. *infra*, p. 315, n. 2.

(666) « Salut, les sept Tychés du ciel, vierges augustes et bonnes, vierges sacrées, compagnes de vie de... (1), vous les très saintes gardiennes des quatre colonnes. Salut, toi la première..., salut, toi la seconde (2)... »

S'avancent alors à leur suite sept autres dieux au visage de taureaux noirs, ceinturés de pagnes de lin, portant sept diadèmes d'or. Ce sont ceux qu'on nomme « les Seigneurs des pôles du ciel ». Il te faudra les saluer de même chacun à son tour par son nom propre :

(678) « Salut, les gardiens des axes, saints et robustes jouvenceaux, vous qui, obéissant au commandement unique, faites tourner l'axe tournoyant du cercle céleste, qui envoyez à la race des impies tonnerre, éclairs, séismes et jets de foudre, mais à moi, car je suis pieux et craignant Dieu, santé, intégrité du corps, de force l'ouïe et de la vue, tranquillité d'âme dans les bonnes heures présentes de ce jour d'hui, vous, mes Seigneurs, dieux qui régnez en grande puissance. Salut, toi le premier...., salut, toi le second (3) .... »

(693) Quand, alors, ils se dresseront de part et d'autre, en rang, comme une garde menaçante, fixe les yeux droit devant toi dans l'air, et tu verras choir des éclairs, briller une lumière éclatante, trembler la terre, et descendre un dieu d'une taille immense, au visage de lumière, tout juvénile, aux cheveux d'or, vêtu d'une tunique blanche, d'un turban d'or et de larges houseaux, tenant dans sa main droite l'épaule d'un veau d'or, c'est-à-dire l'Ourse qui meut le ciel et le fait tourner en sens contraire, qui d'heure en heure gravit puis redescend le pôle. Ensuite, des yeux du dieu tu verras jaillir des éclairs et de son corps, des étoiles. Pousse alors aussitôt, un long mugissement, pressant tes flancs, pour éveiller d'un seul coup tes cinq sens, longuement jusqu'à épuisement, baise à nouveau les phylactères et dis : « Vie de NN, demeure avec moi (4) dans mon âme, ne m'abandonne pas, car tel est l'ordre de... » (5). Fixe alors le dieu du regard, poussant un long gémissement, et salue-le en ces termes :

(743) « Salut, Seigneur, Maître de l'eau, salut, Créateur de la terre, salut, Prince du souffle, dieu à l'éclat resplendissant. Rends un oracle, Seigneur, sur la présente conjoncture. Seigneur, né à nouveau voici que je m'en vais, pendant que je grandis et déjà grand je meurs, né d'une naissance qui donne vie je me dissous pour entrer dans la mort, selon que tu as établi, selon que tu as institué et fondé le mystère (6). Je suis, moi... ».

(1) Nom magique μινιμιρροφορ.

(2) Et ainsi de suite jusqu'à la septième, chaque adjectif numéral étant suivi d'un nom magique.

(3) Même suite que *supra*, cf. n. 2.

(4) μενεσυνεμε pap., d'où μένε σὺν ἐμέ Dieterich : μένε συ, νέμε (« demeure, toi, habite ») Preisendanz.

(5) Nom magique.

(6) Cette phrase énigmatique rappelle la prière initiale aux Éléments. C'est la même idée de fond : la renaissance suppose une mort : cf. *supra*, p. 304 n. 1. Pour le mot nouveau ἀπογενεσία, cf. Plot., III, 4, 6. 12 εἰς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἐλθεῖν μετὰ τὴν ἀπογένεσιν. Dieterich, Hopfner et Preisendanz ponctuent et traduisent à peu près de même. Reitzenstein (*Hellen. Mysterienreligion.*[3], p. 181) coupe le texte ainsi : κύριε, πάλιν γινόμενος (γενόμενος pap.) ἀπογίγνομαι αὐξόμενος, καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ κτλ. [« naissant de nouveau je m'en vais en grandissant, et ayant grandi je meurs, né d'une naissance

Quand tu auras ainsi parlé, aussitôt il rendra son oracle. Tu seras délié de ton âme, tu ne seras plus en toi-même quand il te répondra. Il te donnera l'oracle en vers et, ayant dit, s'en ira. Toi cependant reste là en silence, car tu comprendras tout cela de toi-même, et alors tu retiendras sans faute toutes les paroles du grand dieu, même si l'oracle comptait des milliers de vers ».

qui donne la vie, maintenant dissous dans le ne-plus-être-né (ἀπογενεσίαν), je rentre dans le monde » = « geworden aus lebenspendender Geburt (also aus irdischer), jetz aufgelöst in das Nichtmehrgeborenwerden (das Sein) kehre ich in die Welt zurück »] et compare ce sens d'ἀπογενεσία au nirwana de l'Inde. Tout cela paraît assez fantaisiste et, du point de vue formel, il paraît préférable de garder la symétrie des trois membres : παλιγγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος ... τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι. En outre, il vaut mieux entendre ἀπογενεσία en conformité avec ἀπογίγνομαι qui, à l'époque hellénistique, est tout à fait usuel au sens de « mourir » : cf. PREUSCHEN-BAUER, s. v., et la même valeur de ἀπό dans ἀπογεννάω (« détruire »), *PGM.*, V, 155 ἐγώ εἰμι ὁ γεννῶν καὶ ἀπογεννῶν.

CHAPITRE IX

LES FICTIONS LITTÉRAIRES DU *LOGOS* DE RÉVÉLATION

Quel qu'en soit l'objet, la sagesse que nous considérons dans ce livre est une sagesse révélée. Ce n'est pas la raison qui la trouve par ses seules ressources : elle vient d'en haut, elle est donnée, c'est là son premier caractère. Il est naturel qu'une croyance aussi répandue ait forgé à son usage un certain nombre de fictions littéraires pour exprimer les diverses modalités du don divin.

J'ai dit *fictions* : car, pour nous, modernes, il est évident que les récits hellénistiques de révélation ne comportent aucun fond de vérité. Mais en a-t-il été de même pour l'homme ancien? Ne voyait-il là, également, que fiction pure? Il est bien malaisé d'en décider. Assurément, la part de la mode doit être grande, comme elle le fut, en d'autres genres littéraires, pour l'emploi des thèmes de la descente aux Enfers, de l'île merveilleuse où florissent les meilleures institutions politiques, ou, dans le roman d'aventures, des amours entravées, des prodiges et des reconnaissances. Il est presque impossible de dire, pour chaque *logos* de révélation, si l'auteur est sincère, s'il croit vraiment à ce qu'il rapporte, ou s'il se borne à reproduire une fiction littéraire dont le public se montre avide. N'oublions pas néanmoins que beaucoup de traits, invraisemblables à nos yeux, paraissaient tout naturels dans l'antiquité. On ne mettait alors en doute ni les visions nocturnes, ni les phénomènes d'extase, ni la possibilité d'évoquer, par de certains rites, les dieux ou l'âme des morts. Je l'ai montré naguère à propos de l'expérience du médecin Thessalos (1) : si le prêtre qui, pour Thessalos, évoque le dieu Asklépios usa sans doute de prestiges magiques, il n'y a point d'apparence que Thessalos lui-même n'ait pas été sincère, qu'il n'ait point cru à la réalité de cette vision. Mais que penser de la suite du récit? On a peine à admettre, évidemment, qu'Asklépios ait dicté au médecin tout un long traité sur les plantes : Thessalos le croyait-il lui-même? ou veut-il nous abuser? C'est donc ici que la fiction reprendrait.

(1) *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45 ss., en particulier, pp. 73-79.

On le voit, dans un seul et même ouvrage — et je ne donne que cet exemple —, il n'y a pas moyen de distinguer entre le récit véridique et la supercherie.

De toute manière, si l'on peut et doit peut-être suspecter le plus souvent la sincérité de l'auteur, il y a lieu d'admettre, pour l'ordinaire, la bonne foi du public. Nulle époque ne semble avoir été plus crédule que les quatre premiers siècles de notre ère. Les prodiges les plus absurdes enchantent la foule. Païens et chrétiens se laissent également tromper par les sortilèges des magiciens. Sur ce point, la littérature romanesque des *Actes* apocryphes des apôtres offre de curieux exemples de l'esprit du temps. Je n'en veux citer qu'un seul. On voit, par les *Actes de Pierre,* que le fameux thaumaturge Simon n'abusa pas moins les nouveaux disciples de l'Évangile que la plèbe païenne de Rome (*Acta Petri* 4) : c'est par les miracles les plus saugrenus que l'apôtre Pierre fut comme obligé de triompher de son rival. Ainsi fait-il parler un chien (*ib.*, 12) et un enfant de sept mois (*ib.*, 15), nager et manger un hareng saur (*ib.*, 13), et je ne parle pas des prodiges qu'on pourrait dire ordinaires, songes annonciateurs (*ib.*, 22), apparitions éclatantes (*ib.*, 5, 21), résurrection de cadavres (*ib.*, 26, 27, 28) (1). Or ces romans chrétiens, dont quelques-uns obtinrent un succès prodigieux (2), n'étaient pas destinés à plaire, du moins n'était-ce pas là leur premier but : ils visaient essentiellement à édifier, et l'on peut dès lors être sûr que les miracles de l'apôtre concourent, dans l'ouvrage, à ce dessein. C'est donc que ces miracles obtenaient créance. Le public païen n'était pas moins crédule : il suffit de rappeler l'histoire d'Alexandre d'Abonotique chez Lucien. Enfin il n'y avait pas que le vulgaire à se laisser prendre. Un païen aussi cultivé que Julien, le protagoniste de l'hellénisme, s'abandonne avec enchantement, sous la conduite de Maxime d'Éphèse, aux illusions assez grossières des mystères du feu de la « Théologie chaldaïque » (3); Jamblique lui-même

(1) Dans une autre version des *Actes* de Pierre, l'apôtre ressuscite un taureau que Simon-le-Mage avait fait tomber mort en lui parlant à l'oreille (la version latine du ms. de Verceil a remplacé ce taureau par un enfant, ch. 25) : cf. Cumont, *La plus ancienne légende de Saint Georges, R. H. d. Rel.*, CIV (1936), p. 19, qui signale justement que le miracle du taureau représente certainement la forme la plus ancienne de la légende; c'en est aussi la plus étrange, et l'on a voulu corriger ensuite.

(2) Cf. l'étonnante diffusion des Actes apocryphes de Saint Georges, sur quoi voir en dernier lieu le *Martyrologium Romanum... scholiis historicis instructum* des Bollandistes, Bruxelles, 1940, p. 152.

(3) Cf. J. Bidez, *Vie de Julien* (Paris, 1930), ch. xii.

consacre tout un livre à expliquer et justifier ces apparitions.

Il faut garder en mémoire tout ce « contexte » pour juger avec pertinence de nos écrits. Fiction et sincérité s'y mêlent, et la part de l'une et de l'autre varie probablement en chaque cas, sans qu'il soit possible de discerner le point précis où l'une finit et l'autre commence. On voit bien les deux extrêmes : la parodie pure dans l'*Histoire Vraie* de Lucien, la pure crédulité dans un ouvrage comme les *Actes de Pierre*. Entre les deux, tout un monde de nuances : il a pu arriver que l'auteur fût pleinement sincère; d'autres fois, il a pu se laisser prendre au jeu et finir par croire à sa propre invention; d'autres fois encore, il ne fait que suivre la mode. Comment le savoir?

Sous ces réserves, il peut être intéressant de dénombrer les divers types de fictions littéraires dont on use dans le *logos* de révélation. Boll en a offert un classement commode, que j'adopte (1). Ce savant distingue une révélation directe et une révélation indirecte. Dans le premier cas, le prophète est directement instruit soit au cours d'un songe ou d'une extase, soit par une conversation avec un dieu, soit par la découverte d'un livre miraculeux (d'origine divine), soit par des signes au ciel. Dans le second cas, la révélation est transmise sous forme d'instruction orale ou de lettre, soit par un sage à un roi, à un grand personnage ou à ses collègues, soit par un père à son fils ou par un maître à son élève qu'il regarde comme son propre fils. Toutes ces variétés de types se retrouvent dans l'hermétisme populaire et savant, et nos observations dans ce chapitre vaudront donc pour l'un et pour l'autre. On a un phénomène d'extase et de conversation divine dans le *Poimandrès* (*C.H.* I.), une conversation avec un ange dans l'opuscule alchimique d'Isis à Horus, la découverte d'un livre divin dans les *Kyranides* hermétiques et la *Koré Kosmou*, un dialogue entre le sage Tat et un roi dans le *C.H.* XVII, une lettre du sage Asklépios au roi Ammon dans le *C.H.* XVI, une instruction orale du sage Hermès à son fils Tat ou à son disciple Asklépios dans la plupart des *logoi* du *Corpus Hermeticum* et des

(1) Cf. Fr. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis* (cité *Off. Joh.*), pp. 4 ss. Voir aussi mon article sur Thessalos, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 46-54. Pour la littérature hermétique arabe (surtout alchimique), cf. J. Ruska, *Quelques problèmes de littérature alchimique, Annales Guébhard-Séverine*, VII (1931), pp. 168-169. Ruska distingue : (*a*) vision dans un temple; (*b*) découverte de livres cachés dans un temple, tombeau, antre; (*c*) testament d'un père à son fils; (*d*) lettre ou épître à une personne ou à un cercle; (*e*) dialogue.

extraits de Stobée, une conférence d'Hermès à Tat, Asklépios et Ammon dans l'*Asclepius*, des leçons orales d'Isis à son fils Horus dans les derniers *Hermetica* de Stobée (XXIII-XXVI Scott). Toutefois, comme la littérature de révélation dépasse de beaucoup l'hermétisme, il m'a semblé utile de ne pas borner mes exemples aux seuls écrits hermétiques, pour considérer le problème en toute sa généralité.

§ 1. *Les types de la révélation directe.*

I. Révélation au cours d'un songe ou d'une extase.

Quand Thessalos eut échoué dans le traitement de la pilule héliaque, il sortit d'Alexandrie et se jeta au désert, résolu à découvrir le secret ou à quitter la vie par le suicide. Or, dit-il, « comme mon âme me prédisait sans cesse que j'aurais commerce avec les dieux, je tendais continuellement les mains vers le ciel, suppliant les dieux de m'accorder, par une vision en songe ou par l'insufflation d'un esprit divin (1), quelque faveur de cette sorte ». Ces mots résument le premier mode de révélation.

L'art d'obtenir une révélation en songe n'est qu'une branche de l'oniromancie. Or ce phénomène est trop connu, trop répandu dans l'antiquité, pour qu'il ait besoin d'illustration. Rappelons seulement que les philosophes en apportèrent la justification (2), que l'interprétation des songes fit l'objet, du moins dans la religion gréco-égyptienne, d'un métier sacerdotal (3), qu'Artémidore de Daldis, en Lydie, écrivit au IIe siècle un livre sur ce sujet (4),

(1) δι' ὀνείρου φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θείου, *CCAG.*, VIII, 3, p. 135.29-30.

(2) Par exemple ARISTOTE, *Parva Naturalia*, V (περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς), 462 b 12-464 b 18. Sur les théories philosophiques de la mantique des songes, cf. K. REINHARDT, *Poseidonios* (1921), pp. 422-471; *Kosmos und Sympathie* (1926), pp. 214-275. Sur l'oniromancie, en général, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. de la divination dans l'antiquité*, I (1873), pp. 277-329; DEUBNER, *De incubatione*, 1900, pp. 1-14, etc.

(3) Cf. les onirocrites égyptiens de Délos (*Inscr. de Délos*, 2105, où tous les textes déliens mentionnant l'ὀνειροκρίτης sont indiqués) et de Memphis (U. WILCKEN, *Urk. d. Ptolemäerzeit*, I, 1922, pp. 13, 354). Sur l'onirocrite, cf. P. ROUSSEL, Les *cultes égypt. à Délos*, 1916, pp. 269; WILCKEN, *l. c.*, p. 354; CUMONT, *Ég. d'astrol.*, pp. 127-129. Un *Livre des Songes* publié par Gardiner (*Hieratic papyri in the British Museum*, 3e série, Londres, 1935) prouve que l'usage est antérieur à la période hellénistique.

(4) Il circulait, dans le même temps, bien d'autres *Onirocritica*, entre autres celui du fabuleux Astrampsychos, mage perse : cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l. c.*, pp. 277-278, SCHMID-STÄHLIN, II, pp. 804-805, et en dernier lieu les travaux de FRANZ DREXL (énumérés par FR. PFISTER, *Die Religion d. Griechen u. Römer*, *Bursian's Jahresber.*, Suppl. Bd. 229, Leipzig, 1930), en particulier son édition de l'*Oneirocriticon* d'Achmès (Teubner, 1925). Quelques textes aussi dans DELATTE, *Anecdota Atheniensia*,

et que les recettes pour obtenir un oracle en songe (ὀνειραιτητά) comptent au nombre des textes les plus communs des papyrus magiques (1).

La révélation reçue en extase est un phénomène plus singulier. On le rencontre sous plusieurs formes, dont le trait commun est l'extase même, le fait d'être « sorti de soi » (2).

Tantôt le sujet, étant sorti de son état normal, se sent rempli d'un souffle divin (θεῖον πνεῦμα : Thessalos) qui, soudainement, met en lui et lui fait prononcer l'oracle. Tel est le cas de l'*Oracle du Potier* (3). C'est, conservée dans un papyrus grec du IIIe siècle de notre ère, l'histoire d'un prophète d'Isis et d'Osiris sous le règne d'Aménophis. Riche, possédant maison et champs, il vend un jour tous ses biens pour se faire potier. Par cet acte, il avilit la fonction sacerdotale et se montre en quelque sorte impie : on le croit donc fou (fr. 1, l. 1-10). La suite du texte, très gâtée, se ramène en résumé à ceci. La population, irritée de ce manquement aux dieux, envahit l'atelier du pseudo-potier et lui brise tous ses instruments. Lui alors tombe en extase (4) et, possédé d'un esprit divin (5), se met à vaticiner. Le peuple s'assemble, on prévient le roi, qui mande et interroge le prophète toujours en état d'extase (6). La réponse est si étrange que le roi s'émeut, fait venir les principaux des prêtres et un hiérogrammate (ici, « secrétaire »), pour écrire l'oracle du potier (fr. 3). Suit alors cet oracle même qui annonce la ruine et le relèvement de l'Égypte.

Tantôt le schème est plus complexe. Le sujet, tombé en extase, se sent quitter la terre, monter au ciel (7), et là, il entend une

I (1927), pp. 165-205, 511-547. La mode des « onirocritiques » s'étend jusqu'à l'époque byzantine et plusieurs des textes édités par Drexl ou Delatte sont, de fait, byzantins.

(1) Sur les visions de songes à l'époque hellénistique, voir en dernier lieu A. Wickenhauser, *Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Licht, Pisciculi*, 1939, pp. 320 ss.

(2) Je laisse de côté naturellement la chresmologie officielle (Pythie, etc.), sur quoi cf. Bouché-Leclercq, *l. c.*, pp. 344 ss.; W. R. Halliday, *Greek Divination*, 1913, etc.

(3) Manteuffel, *De opusculis graecis Aegypti e papyris... collectis* Varsovie, 1930), n° 7, pp. 99 ss., Reitzenstein-Schaeder, *Studien z. antiken Synkretismus* (Leipzig, 1926), pp. 38 ss.

(4) ἐξεστηκότως τῶν φρενῶν : fr. 1, 1.14-15.

(5) θεοφόρου 1.15, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γνούς 16.

(6) fr. 2, l. 4 Manteuffel donne ἐξηταομένον τῶν φρενῶν. Je crois sûrement qu'il faut écrire ἐξιστάμενον τῶν φρενῶν.

(7) ὡς τὰ ἐπὶ γῆς καταλιπόντας οὐρανοβατεῖν : Vett. Val., VI, *praef.*, 241.14. Dans les songes aussi, le thème de la montée au ciel est habituel, cf. Artémidore, p. 246.1 Hercher : Πλούταρχος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνειν ἔδοξεν ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἀγόμενος. Sur l'expression οὐρανοβατεῖν, cf. *Idéal*, index *s. v.*

voix divine et jouit le plus souvent d'une vision. L'exemple classique est celui de Néchepso (1). Au cours d'une extase, le roi astrologue se sent monter (?) en l'air, il entend une voix du ciel (καί μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή), cependant que lui apparaît une forme enveloppée d'un péplos sombre qui répand de l'obscurité. Dans le récit de Thessalos, Asklépios fait peut-être allusion à cette voix divine quand il dit au médecin : « Le roi Néchepso, tout homme fort sensé qu'il était et en possession de tout pouvoir magique, n'a cependant point reçu d'une voix divine aucun des secrets que tu veux apprendre » (2).

L'enlèvement au ciel au cours d'une extase est un des traits du genre apocalyptique : ainsi Hénoch (12, 1) est-il « enlevé » (ἐλήμφθη), « et nul homme n'a su où il fut enlevé et où il est et ce qui lui est advenu ». D'autre part extase, voix divine et vision sont étroitement associées dans l'*Apocalypse*. Jean, étant ravi en extase (3), entend derrière lui une voix forte, comme une trompette, qui dit : « Ce que tu vois, écris-le dans un livre, etc... ». Il se retourne alors pour voir qui parle ainsi, et c'est à ce moment que lui apparaît la vision. Plus loin, cette même voix semblable à une trompette dit au prophète (IV, 1) : « Monte ici (ἀνάβα ὧδε), et je te montrerai ce qui doit arriver dans la suite. » Aussitôt, reprend-il, « je fus ravi en esprit (ἐγενόμην ἐν πνεύματι), et voici que... ». C'est, de nouveau, l'association de l'extase et de la montée au ciel.

Les mêmes éléments (extase, vision, voix, mais non la montée au ciel), se retrouvent mêlés dans le *Poimandrès* hermétique (*C.H.* I, 1) :

« Un jour que je m'étais mis à méditer sur les êtres et que ma pensée s'en était allée planer dans les hauteurs tandis que mes sens corporels étaient liés comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil (4)..., il me

(1) Fr. 1 Riess = VETT. VAL., VI, *praef.*, 241.16 ss. Kroll : cf. REITZENSTEIN *Poimandres*, p. 5. Le début du texte est gâté : ἔδοξε δέ μοι πάννυχον πρὸς ἀέρα, puis lacune; < βλέψαντα προτεύξασθαι > Reitzenstein, < ἀρθῆναι > Riess. L'idée d'une montée au ciel me paraît en tout cas devoir être admise, et je ne suis pas choqué, pour ma part, de πάννυχον < ἀρθῆναι >. Il peut très bien sembler à Néchepso avoir monté « toute la nuit ».

(2) *CCAG.*, VIII, 3, p. 137.14 ss.

(3) ἐγενόμην ἐν πνεύματι I, 10; IV, 2; cf. ἀπήνεγκεν ἐν πνεύματι XVII, 3; XXI, 10.

(4) Extase et sommeil sont souvent comparés. Ainsi Hénoch, qui est dit enlevé (ἐλήμφθη 12,1), décrit ensuite son expérience en ces termes : « Pour moi, j'ai vu dans mon sommeil ce que maintenant je rapporte » (ἐγὼ εἶδον κατὰ τοὺς ὕπνους μου ὃ νῦν λέγω 14,1). Le récit propre de la vision commence plus loin (14,8 καὶ ἐμοὶ ἐφ' ὁράσει οὕτως ἐδείχθη· ἰδοὺ κτλ.). Le prophète monte dans l'air (nuages, brouillard, course des astres,

sembla voir se présenter à moi un être d'une taille immense, au delà de toute mesure définissable, qui m'appela par mon nom et me dit... ».

Plus loin, au cours de la vision, le prophète voit d'abord une lumière, puis une obscurité qui produit « une sorte de son, un gémissement indescriptible », puis il en jaillit un cri inarticulé « pareil à une voix de feu » (*C.H.* I, 4). De même encore, dans la recette d'immortalité du papyrus de Paris (1), le sujet gravit d'abord les différentes zones célestes; puis, quand il est arrivé à la dernière zone, il entend des éclats de tonnerre et des grondements dans l'air, il voit les portes (du ciel) et le monde des dieux à l'intérieur des portes grandes ouvertes (2), et enfin le dieu Hélios lui apparaît lui-même, qui lui donnera la révélation. Tout cela se passe alors que le sujet est en extase (3), mais cette condition ne l'empêche pas de retenir l'oracle, long pourtant de milliers de vers.

Il est bon d'observer, avec Boll (4), que les auteurs qui parlent d'extase et d'ascension céleste se rendent bien compte qu'il ne s'agit pas là d'un fait réel, mais d'un phénomène psychologique. Pour le mieux marquer, ces auteurs indiquent volontiers la double condition du sujet en extase : par une partie de lui-même, celui-ci a traversé le ciel et il communique avec les dieux; par une autre partie, il se trouve encore sur la terre qu'il n'a, au vrai, jamais quittée. Ainsi Philon écrit-il, dans un passage où il attaque les prêtres « chaldéens », c'est-à-dire les prêtres-astrologues de

éclairs) jusqu'à une porte de maison qu'il franchit; il parvient à une seconde maison dont la porte, de feu, est ouverte : à l'intérieur, un trône, et, sur le trône, la Grande Gloire. Alors il entend une voix qui lui dit : « Viens ici, Hénoch, et écoute ma parole ». Même association, encore une fois, de la vision et de la voix.

(1) Cf. *supra*, pp. 303 ss.

(2) L'image de la porte menant à la cour céleste est un trait familier dans cette littérature. Cp. *PGM.*, IV, 624 ss. καὶ ὄψῃ ἀνεῳγυίας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν et *Apoc. Jo.*, IV, 1 ss. μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ... λέγων (cf. 14, 19 τὴν ληνὸν... τὸν μέγαν, XI, 4 αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ... ἑστῶτες, XIII, 14 τῷ θηρίῳ ὅς)· 'ἀνάβα ὧδε...' (2) εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι· καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος κτλ. Voir aussi *Hénoch*, 14, 15 καὶ ἰδοὺ ἄλλη θύρα ἀνεῳγμένη κατέναντί μου καὶ ὁ οἶκος μείζων τούτου (sc. la maison précédente) καὶ ὅλος οἰκοδομημένος ἐν γλώσσαις πυρὸς... (18) ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλὸν... (20) καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ' αὐτῷ... (24) κἀγὼ ἤμην ἕως τούτου ἐπὶ πρόσωπόν μου βεβλημένος καὶ τρέμων.

(3) Cf. 725 ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει.

(4) Boll, *Off. Joh.*, p. 6. Voir aussi les textes réunis par Cumont, *Le mysticisme astral dans l'antiquité* (*Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, Classe des Lettres, 1909, n° 5), pp. 256 ss., en particulier, pp. 279-286.

son temps (1) : « Tu as les pieds sur la terre : alors pourquoi bondir au-dessus des nuages? Comment te dire capable de toucher aux choses de l'éther quand tu es tout enraciné au sol? » Philon polémique ici contre cette prétention des mystiques, mais ailleurs il la prend à son compte et l'admire (2) :

« Tous ceux qui, ou chez les Grecs ou chez les Barbares, s'exercent à la sagesse en menant une vie sans blâme et sans reproche, bien décidés à ne subir de leur prochain nul dommage ni à lui en causer en retour, évitent la société des brouillons dont tout le temps est pris aux intrigues humaines et fuient les lieux où ces gens-là mènent leurs affaires — tribunaux, parlements, places publiques, lieux d'assemblée, bref, toute bande, toute réunion d'hommes vulgaires — : poursuivant une vie sans luttes et pacifique, ils contemplent excellemment la nature et les êtres de la nature, ils pénètrent les secrets de la terre, de la mer, de l'air et du ciel ainsi que de leurs lois physiques, ils accompagnent dans leurs circuits, par la pensée, la lune, le soleil, le chœur des autres planètes et des astres fixes, *attachés en bas au sol par leurs corps, mais donnant des ailes à leurs âmes*, en sorte que, marchant sur l'éther, ils contemplent les puissances qui s'y trouvent, car ils sont devenus d'authentiques citoyens du monde, eux qui ont fait du monde leur cité, dont ils regardent comme membres tous les amis de la sagesse. »

L'hermétisme exprime à son tour cette dualité de condition chez le contemplatif, et il l'exalte comme un des plus grands privilèges de l'homme (*C.H.* X, 24-25) :

« L'homme est un vivant divin, qui doit être comparé non pas au reste des vivants terrestres, mais à ceux d'en-haut, dans le ciel, qu'on nomme dieux. Ou plutôt, s'il faut oser dire la vérité, c'est encore au-dessus des dieux qu'est établi l'homme réellement homme (3) ou, du moins, il y a entre eux complète égalité de pouvoir. En effet, aucun des dieux célestes ne quittera la frontière du ciel et ne descendra sur terre : l'homme au contraire s'élève même jusqu'au ciel, et il le mesure, et il sait ce qui dans le ciel est en haut, ce qui est en bas, et il apprend tout le reste avec exactitude, et, merveille suprême, *il n'a même pas besoin de quitter la terre pour s'établir en-haut,* si loin s'étend son pouvoir! »

Et ailleurs (*C. H.* XI, 19) :

« Commande à ton âme de se rendre dans l'Inde, et voilà que, plus rapide que ton ordre, elle y sera. Commande-lui de passer ensuite à l'océan, et voilà que, de nouveau, elle y sera aussitôt, non pour avoir voyagé d'un lieu à un autre, mais comme si elle y était déjà. Commande-lui même de s'envo-

(1) Phil., *de somniis*, I, 10, § 54 (III, 216.14 Wendl.).

(2) *de special. leg.*, II, 3, § 44-45 (V, 97.5 Cohn).

(3) L'idée que l'homme peut être supérieur même aux dieux se retrouve dans le stoïcisme, cf. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, p. 507 (note à la p. 271).

ler vers le ciel, elle n'aura pas besoin d'ailes : rien ne peut lui faire obstacle, ni le feu du soleil, ni l'éther, ni la révolution du ciel, ni les corps des autres astres; mais, coupant au travers tous les espaces, elle montera dans son vol jusqu'au dernier corps céleste. »

C'est une expérience familière à l'hermétiste que de se sentir à la fois en lui-même et partout (*C. H.* XI, 20) :

« Ayant mis dans ta pensée qu'il n'est pour toi rien d'impossible, estime-toi immortel et capable de tout comprendre... Monte plus haut que toute hauteur, descends plus bas que toute profondeur. Rassemble en toi-même les sensations de tout le créé, du feu et de l'eau, du sec et de l'humide, imaginant que tu es à la fois partout, sur la terre, dans la mer, au ciel, que tu n'es pas né encore, que tu es par delà la mort. »

Qu'il s'agisse bien là d'une expérience mystique, c'est ce qu'atteste le traité XIII, dont tout l'objet est de décrire l'initiation spirituelle grâce à laquelle le disciple parviendra aux plus hauts degrés de la gnose. Or, une fois « régénéré », voici comment s'exprime le néophyte (XIII, 11) :

« Devenu inébranlable de par Dieu, ô père, je me représente les choses, non par la vue des yeux, mais par l'énergie spirituelle que je tiens des Puissances. Je suis dans le ciel, dans la terre, dans l'eau; je suis dans l'air, dans les animaux, dans les plantes; dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout. »

Ce noble privilège de l'homme, cette faculté qu'il possède, par la contemplation ou l'extase, de dépasser les bornes de son être pour s'unir aux dieux bienheureux, nul ne l'a mieux rendu que Ptolémée, dans une épigramme fameuse (1) :

« Je le sais, je suis mortel et ne dure qu'un jour. Mais quand j'accompagne, dans leur course circulaire, les rangs pressés des astres, mes pieds ne touchent plus la terre, je vais auprès de Zeus lui-même me rassasier d'ambroisie, comme les dieux. »

II. Révélation reçue au cours d'un entretien avec un dieu.

Ce second mode de révélation peut avoir lieu en songe ou en extase. Mais il peut être obtenu aussi par d'autres voies, c'est-à-

(1) *Anthol. Pal.*, IX, 577. Cf. Cumont, *Myst. astral.*, p. 277; *Eg. d'astr.*, p. 206; Boll, *Vita Contemplativa* (Heidelberg, 1922), pp. 19 et 39. Noter que Ptolémée fait encore allusion ici au thème (pieds sur la terre, pensée au ciel), mais par la négative, d'une manière évidemment métaphorique : οὐκέτ' ἐπιψαύω γαίης ποσίν, ἀλλὰ κτλ.

dire par les méthodes de la magie et de la télestique. On en a vu un exemple dans le récit de Thessalos. Jamblique, dans le *de mysteriis*, expose toutes sortes de procédés d'évocation : se rencontrer et converser avec un dieu est un phénomène qui n'a rien d'inouï à l'époque gréco-romaine (1). Bien des fois, dit l'astrologue Vettius Valens (2), « il m'a semblé que les êtres divins conversaient avec moi (3) et je sentais alors que mon intelligence était toute claire et pure (4) pour la recherche. »

Dans ces conversations, on peut s'entretenir avec un dieu, mais aussi avec l'âme d'un mort — c'est le cas de Démocrite qui évoque l'ombre d'Ostanès (5) — ou avec un ange : ainsi est-ce d'un ange qu'Isis obtient la révélation des secrets de l'alchimie (6).

L'une des caractéristiques de ce type est la fiction du livre « dicté » par le dieu ou l'ange au cours de la rencontre. Le médecin Thessalos prévoyait le cas; il a emporté de l'encre et du papier pour écrire sous la dictée d'Asklépios (7). Le détail reparaît, sous diverses formes, dans le genre prophétique et apocalyptique. Ézéchiel (II, 9 ss.) est invité à manger le livre qu'une main divine lui tend et qu'il devra reproduire dans sa prédication. L'ange de l'*Apocalypse* dit à Jean : « Ce que tu vois, écris-le dans un livre » (I, 11 et 19). L'idée de fond est toujours la même : les paroles prononcées ou écrites par le prophète sont des paroles divines; la sagesse qu'il enseigne lui a été révélée, elle vient directement de Dieu lui-même. Peut-être faut-il voir une parodie innocente de ce trait dans les *Métamorphoses* d'Apulée (VI, 25), quand Lucius — qui a été changé en âne, mais qui conserve les sentiments d'un homme — se désole de n'avoir pas sous la main tablettes et stylet pour écrire la merveilleuse histoire de Psyché, telle que vient de la conter une petite vieille.

(1) Voir surtout à ce sujet Th. HOPFNER, *Offenbarungszauber,* I-II (Leipzig, 1921-1924).

(2) VETT. VAL., VI, *praef.*, p. 242.17.

(3) τὰ θεῖά μοι προσομιλεῖν ἐδόκει : sur l'expression ὁμιλεῖν (προσομιλεῖν, συνομιλεῖν), cf. déjà *Idéal*, index, p. 335.

(4) Littéralement « sobre, à jeun », νηπτικόν : cf. Hans LEWY, *Sobria Ebrietas,* Giessen, 1929.

(5) Cf. *supra,* pp. 228-229. Voir aussi Th. HOPFNER dans P. W., s. v. *Nekromantie,* XVI, 2218 ss.

(6) Cf. *supra*, pp. 256 ss. Sur la continuation de ce type chez les Arabes, voir en particulier les récits où Hermès obtient la vision de son Noûs, dit l'« Esprit de la Nature Parfaite », dans *Picatrix* et *Iṣṭamaḥis* (cf. *infra,* p. 321 n. 11) : cet Esprit joue le rôle de πάρεδρος δαίμων, et il y a peut-être là un souvenir du *Poimandrès.*

(7) *CCAG.*, VIII, 3, p. 136.27.

Il peut arriver que le livre ne soit pas dicté, mais que, ayant été écrit par un dieu lui-même et caché dans un temple, il soit ensuite, parfois après de nombreux siècles, redécouvert par un prophète, lequel y puisera son inspiration. C'est le troisième mode de révélation.

III. Révélation par la découverte d'un livre ou d'une stèle.

Rien n'est plus populaire que ce thème qui apparaît déjà dans les contes égyptiens (1) et, à vrai dire, dans la littérature de tous les pays (2).

Il est largement répandu dans les écrits de révélation, qu'il s'agisse de l'astrologie ou des sciences occultes (alchimie, magie, etc...), mais il déborde ce genre. Car, dès le début de la période hellénistique, Évhémère l'utilise dans sa *Sacra Scriptio* (ἱερὰ ἀναγραφή) : en effet la tradition qu'il rapporte sur les dieux dérive, selon son récit, d'une stèle d'or gravée en caractères sacrés (3), qui se trouvait cachée au fond du temple de Zeus Triphylios dans l'île de Panchaïe (4). Cette stèle contenait les hauts faits (πράξεις, *res gestae*) d'Ouranos, de Kronos et de Zeus, et elle a été gravée par Zeus lui-même : c'est donc une révélation divine, dont l'autorité ne peut être mise en doute. Au cours de la période hellénistique, c'est également à une stèle dressée dans le temple de Ptah-Héphaistos à Memphis que remontent les diverses arétalogies isiaques de Kymé, Andros, Ios, ainsi que l'extrait qu'en donne Diodore de Sicile (I 27.4) d'après une stèle de Nysa en Arabie (5). Au I^er^ siècle avant notre ère, l'auteur de l'*Axiochos*, se réfère, pour ce qu'il dit du sort des âmes, à une révélation du mage Gobryès, dont le grand-père l'aurait trouvée à Délos, lors de l'expédition de Xerxès, inscrite sur deux tablettes d'airain apportées de chez les Hyperboréens (6). Le mythe conté par Plutarque dans le *de facie in orbe lunae*, et qui décrit le mode d'existence des âmes dans la lune, provient de certains parchemins sacrés découverts à Carthage, qui,

(1) Cf. l'histoire de Neneferkaptah : HOPFNER, *OZ.*, II, § 12 ss., BIDEZ-CUMONT, *Mages hellén.*, I, p. 206.

(2) Pour l'antiquité, cf. *Mages hellén.*, I, index, s. v. *Stèles;* BOLL, *Off. Joh.*, pp. 7-8; *Rev. Bibl.*, LXVIII (1939), p. 46, n. 5. Déjà PLAT., *Critias* 119 cd, cf. *supra*, p. 230 n. 6.

(3) τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, DIOD. SIC., V, 46, 7 ; Παγχάια γράμματα, VI, 1, 7.

(4) Cf. JACOBY *ap.* P. W., s. v. *Euemeros*, VI, 963 s., et *supra*, p. 230 n. 6.

(5) Cf. PEEK, *Der Isishymnos von Andros*, Berlin, 1930.

(6) Cf. PS. PLAT., *Axiochos*, 371 a ss., et, sur ce texte, CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 48 ss.

« lors de la destruction de la première ville, avaient été emportés en cachette et, à l'insu de tous, étaient restés longtemps en terre » (1). Rappelons enfin que l'*oracle du Potier,* après avoir été comme dicté à l'hiérogrammate, en présence du roi et des prêtres, par le prophète en état de transe, est déposé, sur l'ordre d'Aménophis, dans les archives sacrées d'Héliopolis où tous peuvent le consulter (2).

Les manuscrits astrologiques mentionnent un *lunarium* composé sous le roi Psammétique par des hiérogrammates d'une sagesse consommée (πάνσοφοι) : écrit en lettres hiératiques, il a été déposé dans le saint des saints du temple d'Héliopolis où on l'a découvert longtemps après (3). On voit une autre forme de la légende dans le cas du « livre royal » déposé dans un navire qui, miraculeusement sauvé par les dieux (4), s'en vient aboutir à la côte « trapézitique » (?) (5). Le prestige du livre très ancien est si grand que Ptolémée, dans la *Tétrabible* (6), ne craint pas d'user lui-même de cette fiction : Ainsi écrit-il à propos de la doctrine astrologique des confins :

« Voici cependant qu'il nous est tombé entre les mains un exemplaire très antique et en grande partie gâté... [21] La suite même du texte (τὸ κατὰ λέξιν) était fort longue et fort nourrie de preuves, mais difficile à lire à cause du mauvais état du livre, et c'est à grand peine que nous avons pu montrer et réduire en schème le plan d'ensemble de l'auteur » (7).

Dans la littérature alchimique, nous trouvons le récit de Bolos le Démocritéen sur l'évocation d'Ostanès. Celui-ci annonce que « les livres sont dans le temple » : on les y cherche en vain jusqu'à ce que, une colonne s'étant ouverte, on y découvre la sentence fameuse : « Une nature est charmée par une autre nature,

(1) PLUT., *de facie,* 26, p. 942 C, ed. Raingeard (Les Belles-Lettres, 1935), p. 41 Sur le désaccord de cette fiction avec le thème de la révélation du mythe par les démons, qui servent Kronos dans l'île nordique (945D), cf. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* p. 196, n. 3.

(2) Fr. 3, P. Rain. col. II, 17-20, p. 106 Manteuffel.

(3) *CCAG.*, VII, p. 62, fol. 177 = VIII, 4, p. 105.4 et Cumont, *ibid.*, pp. 102-103. Voir *supra*, p. 207.

(4) *CCAG.*, VII, p. 59, fol. 157 : ἐν τῷ θεοσώστῳ στόλῳ.

(5) ἐν τῇ τραπεζητικῇ. Boll propose ἐν τῇ Τραπηζουντικῇ, « sur la côte de Trébizonde », ville du Pont.

(6) I, 21, 20-21, p. 49.14 ss. Boll-Boer.

(7) Boll, qui signale ce passage *Off. Joh.*, p. 7, n. 5, cite LUC., *Philops.* 12 ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά et le *Livre Archaïque* du traité de la pivoine *CCAG.*, VIII, 2, p. 167.3 (ἐν τῇ βίβλῳ ἀρχαϊκῇ καλουμένῃ), cf. *supra,* pp. 156, 204, 211 ss.

etc... » (1). Par la suite, le thème du livre caché, puis découvert fleurit à plein dans les écrits d'alchimie syriaque et arabe. Ainsi lit-on dans les lettres de Pébéchios à Osron (2) : « Pébéchios, le plus humble des philosophes, à Osron, salut! — J'ai trouvé en Égypte les livres cachés et divins d'Ostanès, écrits en lettres persanes, et je n'ai pu les expliquer. » Il en demande donc l'explication au mage perse Osron, qui lui répond. Dans une seconde lettre, Pébéchios rapporte cette curieuse histoire (3) :

« Alors ils (les disciples d'Hermès) purent défaire le sortilège du roi, et ils expliquèrent ce qui était écrit dans les stèles sacerdotales d'Hermès, dans chacune de ces stèles. Ils y lurent les six jours et ils montrèrent au roi l'art véritable. Le roi, après s'être réjoui parce que son désir était rempli, et après avoir rendu grâces, construisit des lieux secrets en Égypte. Il inscrivit l'art divin et inénarrable sur sept tablettes (ou stèles), tant de ses propres mains que par les mains des philosophes, puis il les plaça dans l'endroit secret. Il disposa à l'entrée de cet endroit sept portes » (4). Sur l'une des portes, le roi fit peindre le serpent ouroboros et des images symboliques, et « il conseilla de n'ouvrir la porte des secrets à aucune personne qui ne fût de bonne naissance, ni instruite : mais il convenait de réserver tous les mystères divins pour les adeptes du maître. C'est ainsi que les prêtres scellèrent tous les mystères; puis chacun d'eux retourna dans son pays » (5).

De son côté, l'alchimie arabe se montre particulièrement friande de cette fiction : par exemple dans le livre d'Ostanès « Sur les trente chapitres » (6), le « Trésor d'Alexandre le Grand » (7), le « Livre de la découverte du secret caché de la science du Kaf » (8), la « Table d'Émeraude » (9), le « Livre d'Hermès sur les Causes des Êtres » (10), pour ne citer que quelques-unes des élucubrations de l'hermétisme arabe (11). Le « Livre de

(1) Cf. *supra*, pp. 228 ss.

(2) Berthelot-Duval, *Chim. M. A.*, II, p. 309 = *Mag. hell.*, II, pp. 336-337 (Ostanès A 16).

(3) *Mag. hell.*, *l. c.*, n° 3, p. 338.

(4) Une pour chaque planète, et chaque porte étant sans doute d'un métal différent, en vertu de la correspondance entre métaux et planètes.

(5) Cf. *Poimandrès*, *C. H.*, I, 29 καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην. — On trouve un récit analogue dans un autre écrit syriaque, cf. *Mages hellén.*, II, p. 341 ss. (Ostanès A 17).

(6) Berthelot-Houdas, *Chim. M. A.*, III, pp. 119 ss. = *Mages Hellén.*, II, pp. 247 ss. (Ostanès A 19 *a*).

(7) J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, pp. 73-79. On a ici la *traditio* Hermès-Apollonius de Tyane (Balinas)-Aristote-Alexandre le Grand-Antiochus-al Mu'taṣim.

(8) *Ibid.*, p. 109.

(9) *Ibid.*, pp. 113-114, 181.

(10) *Ibid.*, pp. 138-139.

(11) Le motif du livre caché et découvert dans un antre ou chambre secrète, parfois

Cratès » (1) offre non seulement le thème du livre caché, puis découvert (pp. 45-46, 74), mais on peut dire qu'il contient presque tous les lieux communs de la littérature de révélation : ravissement au ciel et vision céleste (p. 46), livre remis par un personnage divin (ici Hermès Trismégiste : pp. 46-47, 74), livre dicté (pp. 52 ss., 64 ss.), temple céleste à la porte ouverte (p. 61), sans parler d'autres motifs que nous n'avons pas rencontrés encore, mais qui sont chers au folklore hellénistique, comme la lutte contre le dragon (pp. 72 ss.).

Les *Kyranides* hermétiques, à leur tour, exploitent la fiction du livre caché. On y lit en effet dans le prologue original (2) : « Ce livre fut gravé en lettres syriaques sur une colonne (ou stèle) de fer » (p. 13.13 Del.). Le récit d'Harpokration, plus développé, vaut d'être reproduit (p. 15.11 Del.) :

« Or il m'arriva de rencontrer un vieillard fort savant dans les lettres étrangères et grecques. Il se disait Syrien, mais il avait été fait captif et il demeurait là (3). Ce vieillard donc me fit faire tout le tour de la ville et il me montrait toutes choses. Or, étant arrivés à un lieu distant de la ville de quatre milles, nous vîmes, près d'une grande tour, une colonne que les habitants de la Syrie (= l'Assyrie) disaient avoir été apportée et placée là pour la santé et la guérison des habitants de la ville (4). En y regardant de près, je vis que cette colonne portait une inscription en lettres étrangères. Le vieillard, que j'avais interrogé, consentit bientôt à m'expliquer la chose, et j'écoutai son récit sur la colonne, ainsi que la traduction, qu'il me fit volontiers, en langue éolique (5), de l'écrit barbare. « Tu vois », dit-il, « mon fils, la disposition de ces trois tours, dont l'une est distante de cinq milles, l'autre de deux et demi, la troisième de quatre. Elles ont été bâties par les Géants lorsqu'ils voulurent monter au ciel : c'est d'ailleurs pour cette folle impiété

joint au motif de la vision d'un dieu ou ange qui enseigne, se retrouve encore dans *Picatrix* (cf. H. Ritter, *Picatrix, ein Handbuch hellenistischer Magie, Vortr. d. Bibl. Warburg*, 1921/2, Leipzig-Berlin, 1923, pp. 27-29 du tiré à part) et dans un groupe d'écrits arabes énumérés par M. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte d. Tab. Smar.*, dans *Der Islam*, XVI (1927), pp. 93-95 : *Iṣṭamaḫis* (cf. Reitzenstein-Schaeder, *Studien z. antiken Synkretismus*, 1926, p. 113) où le récit est analogue à celui de *Picatrix* (Hermès étant le narrateur); *Iṣṭamaṭis* (Hermès entre dans la caverne, etc.; analysé dans Reitzenstein-Schaeder, *Studien*, pp. 112 ss.); Livre de Balinas sur les Talismans; opuscule hermétique sur la magie (ms. du *Trésor d'Alexandre*, fol. 44-50 : découverte du livre dit *Secret de la Création* dans une chambre secrète), etc.

(1) Berthelot-Houdas, *Chim. M. A.*, III, pp. 44-75.

(2) Je traduis sur la version latine récemment publiée par Louis Delatte, *Textes latins*, etc... (cf. *supra*, p. 201, n. 1), p. 15.11 ss., et qui représente une tradition du texte plus ancienne que celle des manuscrits grecs.

3) A Séleucie sur le Tigre ou dans une ville peu éloignée.

(4) C'est donc un monument talismanique qui fait des miracles, une sorte de pierre sacrée. Cf. chez les Arabes, les monuments talismaniques dressés près des villes pour les préserver de tout dommage, Blochet, *Gnosticisme musulman*, 1913, p. 49.

(5) *aeolica voce*, c'est-à-dire en grec.

qu'ils ont été frappés de la foudre, ou atteints de folie pour le reste de leurs jours par le jugement de Dieu, où que Dieu, dans sa colère, les a jetés dans l'île de Crète ». Le vieillard qui me montrait ces choses m'ordonna de mesurer au cordeau la taille de la pierre (= de la tour?). Je mesurai donc celle qui était le plus proche et la trouvai haute de 32 coudées, large de 78 : elle comportait un escalier de 208 marches. Nous vîmes aussi l'enclos sacré, au milieu duquel il y avait un temple avec un escalier de 365 marches en argent et un autre de 60 marches en or. Nous les gravîmes pour prier Dieu, cependant que le vieillard me révélait les mystères de la puissance divine, qu'il ne convient pas de redire. Quant à moi, malgré mon désir d'en savoir plus long, je remis le reste à plus tard et ne m'enquis que de la colonne. Le vieillard alors, ayant enlevé une housse de byssos, me montra l'inscription en lettres étrangères. Comme il connaissait ma langue, je le priai et le suppliai de m'expliquer le texte, sans détours et sans jalousie. Voici donc ce qui se lisait sur la colonne... ».

Le *Compendium aureum* de Flaccus Africus, qui se donne comme une compilation extraite des *Kyranides,* présente le même motif avec cette variante que le livre est trouvé, cette fois, dans un tombeau (1) :

« Flaccus Africus, disciple de Belben (2), à Claudius d'Athènes le calculateur (?) (3), bonne continuation d'études et bon succès dans la recherche! — Après les livres des antiques *Kyranides* qui te sont connus et qu'on rapporte à ton collègue Harpocration, j'ai découvert dans la ville de Troie, caché dans un tombeau avec les ossements du premier roi Kyranos, cet opuscule intitulé « Compendium d'or » parce que c'est une somme d'extraits, faite avec soin, d'après l'ouvrage plus important des *Kyranides.* »

Achevons cette liste par quelques citations des papyrus magiques. *PGM.* VII, 862 : « Sacrifice de parfums à la Lune, de Claudianos (4). — Ce livre même, propriété des Douze Dieux, a été découvert à Aphroditopolis (5) auprès de la très grande déesse l'Aphrodite

(1) Cf. L. Delatte, *op. cit.*, p. 213. Le motif du livre dans un tombeau est très populaire (tombeau de Cléopâtre, d'Alexandre, d'Hermès Trismégiste, ici de Kyranos roi de Perse) : cf. Boll, *Off. Joh.*, pp. 136-137; J. Ruska, *Tab. Smar.*, ch. iv : « Arabische Nachrichten über Hermes und die Verwahrung seiner Bücher in Pyramiden und Schatzkammern », pp. 61 ss. Selon la croyance des Arabes, Hermès (le premier H., celui qui a vécu avant le déluge) bâtit les pyramides pour y déposer tous les secrets des sciences avant que le monde ne fût détruit par le cataclysme (déluge et feu, cf. *Asclépius,* c. 26) qu'il a prévu, Blochet, *Gnost. Mus.*, pp. 29-30, H. Ritter, *Picatrix* (1923), p. 14. Lui-même et Agathodémon sont ensuite enterrés dans les pyramides.

(2) Sans doute le Balinas (Apollonius de Tyane) des Arabes.

(3) *epilogistico* est une conjecture de L. Delatte pour *epilogitico, epilogico* des MSS.

(4) Κλαυδιανοῦ σεληνιακόν (i. e. ἐπίθυμα).

(5) Il y eut plusieurs villes égyptiennes de ce nom, Aphrodite représentant Hathor, cf. P. W., I, 2793 s.

Céleste, qui embrasse tout l'univers ». — VIII, 41 (Prière à Hermès, cf. *supra,* p. 290) : « Ton vrai nom est inscrit sur la stèle sacrée de l'adyton à Hermoupolis, là où tu es né. » — XXIV a : « Grande est la Dame Isis! Copie du livre sacré qui a été découvert dans les archives d'Hermès » (1).

Tous ces exemples, qu'on pourrait multiplier, illustrent le geste du Trismégiste dans la *Korè Kosmou.* Hermès a reçu directement des dieux la révélation de toutes choses (*K. K.* 5). Ayant vu l'ensemble des choses et chargé de le faire connaître aux hommes (qui n'ont pas encore été créés), il grave « les symboles secrets des éléments cosmiques » sur des stèles qu'il cache près des « objets secrets » d'Osiris, puis il remonte au ciel (*K. K.* 7).

IV. Révélation reçue au moyen de signes dans le ciel.

Il n'y a pas à insister sur ce chapitre. C'est tout le mystère de l'astrologie. Rappelons seulement le *Brontologion* et l'opuscule « sur les tremblements de terre » attribués à Hermès Trismégiste (2).

§ 2. *Les types de la révélation transmise.*

Nous l'avons indiqué déjà, ce second mode de révélation se manifeste essentiellement sous deux aspects : tantôt c'est un sage qui enseigne, oralement ou par écrit, un roi, ou un personnage, ou des collègues; tantôt c'est un père qui instruit son fils ou un maître son élève.

I. Instruction d'un sage à un roi.

Boll l'a montré excellemment (3), les rois ont droit à la révélation parce qu'ils sont les plus proches de la divinité. Un traité hermétique conservé par Stobée (XXIV Scott) donne la raison de ce privilège. Horus ayant demandé à sa mère Isis quelle est l'origine des âmes royales, Isis commence par un exposé de cosmologie. Le monde est divisé en quatre régions : le ciel, où habitent les dieux, sous le commandement de Dieu; l'éther, séjour des astres, auxquels com-

(1) Ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὑρεθείσης κτλ. Quand on lit seulement, dans le titre d'une recette *PGM.*, III, 424, ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβλου, il y a tout lieu de croire que ce titre a été écourté, et que le titre complet devait porter la mention d'une découverte analogue aux précédentes.

(2) *Supra,* pp. 109-111, cf. Boll, *Off. Joh.*, pp. 9-12.

(3) *Off. Joh.*, pp. 136 ss.

mande le Soleil; l'air, où habitent les âmes qui ont passé à l'état de démons, commandées par la Lune; enfin la terre, habitacle des hommes, pour lesquels l'auteur n'entrevoit pas d'autre gouvernement que le gouvernement royal (XXIV, 1) (1). Les trois derniers chefs — Soleil, Lune, roi — sont des émanations du Roi Suprême, et plus un chef est proche de Dieu, plus il est royal : le Soleil est plus royal que la Lune, celle-ci que le roi terrestre (XXIV, 2). Mais, si le roi est ainsi le dernier des dieux, il est en retour le premier des hommes. « Tant qu'il est sur la terre, il demeure fort éloigné de la vraie divinité, mais il a, eu égard aux hommes, quelque chose d'exceptionnel qui est semblable à Dieu : car l'âme qui est envoyée en lui vient d'une région supérieure aux régions d'où descendent les âmes envoyées dans les autres hommes » (XXIV, 3). Plus divine quant à son origine, l'âme royale a droit aussi à une révélation plus complète.

Assurément, le roi peut la recevoir directement d'un dieu et l'on revient alors à la révélation directe. Ainsi est-ce le roi Néchepso qui, au dire de Vettius Valens, entend la voix céleste. « La nature elle-même », écrit Manilius (I, 38 ss.), « a donné aux hommes la force (de la connaître), elle s'est elle-même découverte à leurs yeux : ce sont les âmes royales qu'elle a incitées d'abord à cette connaissance, parce que ces âmes touchent de plus près le sommet du monde, au ciel » (2) : les prêtres ne viennent qu'en second lieu (3). Aussi ne s'étonne-t-on pas que les rois se fassent instructeurs. Les manuscrits astrologiques mentionnent un « livre royal » (4); parmi les écrits alchimiques se trouve une conférence de Cléopâtre aux philosophes (= alchimistes) (5), et l'on rencontre ce propos dans une recette magique, *PGM.*, XIII, 226 : « Je t'ai révélé ici, enfant, la solution facile et bénie de Dieu, dont les rois eux-mêmes n'ont pas eu le pouvoir de se rendre maîtres » (6).

Néanmoins, il est plus habituel dans nos écrits de voir le roi instruit par un prophète ou un sage, et le genre épistolaire de la

(1) Ce pourrait être l'un des rares traits authentiquement égyptiens dans les *Hermetica*. Encore faut-il se souvenir que l'auteur écrit sous l'Empire, en un temps où la monarchie impériale paraît, surtout dans les provinces, le seul gouvernement possible.

(2) *Regales animos primum dignata movere,*
proxima tangentes rerum fastigia caelo :
c'est, en deux vers, l'exact résumé de la doctrine de *Stob. Herm.*, XXIV, 1-3.

(3) Manil., I, 44 : *tum qui templa sacris coluerunt omne per aevum,* et la suite.

(4) *CCAG.*, VII, p. 59 : *supra,* p. 320.

(5) Cf. mon article dans *Pisciculi,* pp. 111 ss.

(6) Cf. Boll, *Off. Joh.*, p. 138.

lettre à un roi est l'une des productions les plus courantes de la littérature astrologique. Parfois, mais plus rarement, l'enseignement du prophète est donné de vive voix : c'est ainsi que le *C. H.* XVII nous offre un court fragment de dialogue entre le prophète Tat (fils et doublet de Thoth) et un roi anonyme.

Commençons par le *Corpus Hermeticum* qui, dans le traité XVI, exploite le motif. C'est une lettre d'Asklépios au roi Ammon, qui débute ainsi : « Je t'envoie, ô Roi, un important discours qui est comme le couronnement et le memento de tous les autres. » La suite du texte présente une curieuse anomalie. La langue de ce *logos* est le grec, comme pour tous les autres *logoi* hermétiques. Et cependant, il semblerait que la langue originale de ce *logos* dût être l'égyptien, car Asklépios recommande au roi de ne pas faire traduire son discours en grec, « de peur que l'orgueilleuse élocution des Grecs, avec son manque de nerf et ce qu'on pourrait dire ses fausses grâces, ne fasse pâlir et disparaître la gravité, la solidité, la vertu efficace des vocables de notre langue (égyptienne). Car les Grecs, ô Roi, n'ont que des discours vides bons à produire des démonstrations : et c'est là en effet toute la philosophie des Grecs, un bruit de mots (λόγων ψόφος). Quant à nous, nous n'usons pas de simples mots, mais de sons tout remplis d'efficace » (XVI, 2). Comme le traité se lit en grec, on en devrait conclure que cette traduction a été composée malgré la recommandation formelle d'Asklépios, et que le traducteur cependant ne s'est pas rendu compte de son méfait, puisqu'il a laissé, au début, le passage même qui le condamne. Mais, en réalité, tout ce galimatias est fiction pure. Le *logos* n'a jamais été écrit qu'en grec. Et c'est l'auteur grec qui ne s'est pas aperçu de la maladresse dont il se rend coupable en utilisant à contre-temps le lieu commun, fort goûté sous l'Empire, du pouvoir d'incantation des vocables égyptiens par opposition à l'inertie des mots grecs (1). Au surplus, la doctrine de ce *logos* n'a rien d'égyptien : c'est un exposé de théologie solaire et de démonologie dans le goût de la gnose du IIIe siècle.

(1) Ce thème se rattache à la croyance très répandue que les hiéroglyphes de l'Égypte cachaient de profonds mystères : les *Hieroglyphica* d'Horapollon sont un des derniers témoins de cette tradition. Voir la préface de Sbordone à son édition des *Hieroglyphica* (Naples, 1940), et ma recension de cet ouvrage dans la *Rev. Ét. Gr.*, LIV (1941), pp. 131-133. Sur la manière dont les Arabes, à la suite des Grecs, ont regardé les hiéroglyphes comme une écriture symbolique destinée à cacher les mystères de l'hermétisme et de l'alchimie, cf. Blochet, *Gnost. mus.*, pp. 168 ss., H. Ritter, *Picatrix* (1923), p. 14, etc.

Les manuscrits astrologiques, on l'a dit, fournissent un certain nombre d'exemples de lettres à un roi; il s'y ajoute deux textes des papyrus magiques. Tous ces écrits sont construits sur le même modèle. Après une formule d'introduction que nous analyserons tout à l'heure, l'auteur passe aussitôt à son sujet propre, qui varie évidemment en chaque occasion. Je me borne ici à indiquer les titres ou formules initiales; puis, par la comparaison des prologues, j'essayerai de définir ce genre épistolaire.

A. *Pétosiris à Néchepso.*

1 (*a*). Riess, fr. 37 : *Petosiris Nechepso regi salutem.* Pronostic sur les malades alités (*decumbentes*), les esclaves fugitifs ou les gladiateurs (*monomachi*) d'après une méthode d'onomatomancie astrologique (cf. Bouché-Leclercq, pp. 538 ss.).

1 (*b*). Riess, fr. 38 = *CCAG.*, VI, p. 56, n° 11, fol. 294 : « Pétosiris au très honoré roi Néchepso, salut! » Même texte que le précédent, mais dans une recension plus longue.

1 (*c*). Riess, fr. 39 = *CCAG.*, XI, 2, p. 152. 15 ss. (cf. VIII, 1, p. 26, n° 4, fol. 32 : inédit). Pas de titre, la formule initiale est tronquée. Même texte que 1 (*a-b*), mais avec des variantes et des coupures. Il subsiste de ce morceau, avec le même incipit (περὶ ἑνὸς ἑκάστου), une recension plus longue *CCAG.*, IV, pp. 121-122 (titre « Lettre du philosophe Pétosiris au roi Néchepso »).

1 *bis*. Riess, fr. 40 (= *CCAG.*, XI, 2, p. 163. 23) et 41 (*CCAG.*, VIII, 1, p. 26, n° 4, fol. 32 : édité Berthelot, *Alch. Gr.*, Introduction, p. 88) : « Instrument astronomique de Pétosiris dédié au roi Néchepso roi des Assyriens ». Pas de formule initiale. C'est le premier des deux cercles de Pétosiris, cf. Bouché-Leclercq, p. 538, n. 2 et p. 539, fig. 44.

2. *CCAG.*, VII, p. 160. Ni titre ni formule initiale. Ce n'est qu'un fragment de lettre sur une recette d'onomatomancie astrologique (rapports entre les lettres du nom et les signes du zodiaque) analogue à 1 (*a-c*). L'intérêt du morceau est qu'il mentionne d'autres lettres de Pétosiris à Néchepso sur les planètes, leurs signes, leurs activités, et leurs relations avec les signes du zodiaque (1). Il n'y a plus trace, que je sache, de cette correspondance.

(1) *L. c.*, p. 161.2 ss. οὕτως ἐξακριβεύσαμενος (sic : cf. Riess fr. 38 l.10, fr. 39 l.2 ἑκάστου ἀστέρος τά τε σημεῖα καὶ τὰς πράξεις εὕρῃς καὶ διαγνώσῃ, ὁποῖον ἕκαστος ἔχει ἀστέρα, κἀθα καὶ ἐν τῷ περὶ πλανήτων ἀστέρων ὑπεδείξαμεν λόγῳ, καί, ὡς ἐνταῦθα ἀπεγραψάμεθα, εἰς ποῖον ἔστηκε ζῴδιον ἕκαστος. ἐξῆς δέ σοι ἑτέρας ἐκθήσομαι χρείας διαφόρων πραγματειῶν, κράτιστε ἀνδρῶν Νεχεψώ, βασιλέων βασιλεῦ, κτλ.

B. *Lettres à Philippe.*

a. « Dionysos au roi Philippe, salut! » : *CCAG.*, V, 3, pp. 76-78. Moyen de calculer les heures d'après l'ombre que projette le corps.

b. « Sextus l'hôrokratôr au très honoré roi Philippe » : *CCAG.*, VII, pp. 186-190. Même texte que le précédent, dans une recension assez différente (les deux prologues ont le même sens, mais ne se recouvrent pas).

C. *Bothros à un roi* (1).

Subsiste en deux recensions.

a. VIII, 3, pp. 126-127. 10 : « D'un certain sage Bothros à un roi ». De la même main, en sous-titre : « D'un certain sage, le roi Bothrus, à un roi ».

b. VIII, 3, pp. 127. 11-128 : « Du roi des Perses Bothros sur l'utilité que présentent pour beaucoup d'hommes les propriétés du vautour ».

Les deux exemplaires ont le même *incipit* (πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων), mais ne se recouvrent pas et paraissent avoir été résumés l'un et

(1) M. Cumont, *Rev. de Philol.*, L (1926), pp. 24-33, a donné du même texte une édition plus complète en s'aidant de 3 MSS. latins, et commenté l'opuscule grâce aux textes parallèles dans Pline et les médecins anciens. D'autre part, Bilabel (*Philologus*, LXXVIII, pp. 401-403) ayant pensé reconnaître dans Bothros un certain βόθορ mentionné dans le roman copte de la conquête de l'Égypte par Cambyse et concluant (Bothros-Bothor n'étant rien d'autre que l'arabe Boutrous) que l'épître grecque ne peut être antérieure à la conquête de l'Égypte par les Arabes en 640, M. Cumont (*Rev. de Philol.*, *ibid.*, pp. 13-23) a montré qu'elle est certainement antérieure à cette date, d'un côté parce qu'elle dérive de la même source que les *Kyranides* hermétiques, de l'autre parce que cette source paraît bien être la lettre écrite à l'empereur Claude par Arétas, phylarque des Arabes Scénites, que mentionne Lydus, *de mensib.*, IV, 104 (p. 143. 14 Wünsch), et dont l'authenticité semble pouvoir être défendue par des raisons valables. En ce cas, cette épître prendrait grand intérêt par ce qu'elle nous ferait connaître de la médecine superstitieuse des Arabes à une époque assez haute (cf. Cumont, *l. c.*, pp. 18-21 et Levi della Vida, *ibid.*, pp. 244-246 : rapprochements avec les auteurs arabes qui ont traité des propriétés du vautour). Le nom lui-même de Bothros reste mystérieux, mais βότρος, βοτρῆς, βότρυς, βοῦτρος se rencontrent dans les papyrus bien avant l'invasion arabe (Cumont, *l. c.*, p. 13, n. 5). Noter que dans l'un des MSS. latins (Montpell., Ec. de méd., 27, fol. 21), la lettre porte la suscription : *Provinciae Babyloniae Alexandri regis Romanorum salutem.* Ce serait donc la lettre d'un empereur romain (Alexandre-Sévère? mais celui-ci ne régnait pas sur la Babylonie) à la province de Babylonie. En vérité, comme le remarque Levi della Vida (*l. c.*, p. 244), il se pourrait bien que ces désignations, « sage Bothros », « Arétas l'Arabe », « Alexandre roi des Romains », ressortissent à l'habitude des anciens d'attribuer aux sages ou aux rois des connaissances mystérieuses.

l'autre d'après un texte plus développé (1). Il y a de nombreux points de contact avec les *Kyranides*.

D. *Néphôtès à Psammétique.*

PGM., IV, 154-285 (cf. HOPFNER, *OZ.*, II, § 241-244) : « Néphôtès à Psammétique, le roi d'Égypte à la vie éternelle, salut! » Recette pour avoir puissance sur le dieu Kosmokratôr et obtenir ainsi un oracle par lécanomancie.

E. *Pitys à Ostanès*

PGM., IV, 2006-2138 (cf. HOPFNER, *OZ.*, II, § 367-370; BIDEZ-CUMONT, *Mag. hell.*, II, p. 308 [Ostanès fr. 28]) : « Pitys au roi Ostanès, salut! » Recette d'évocation d'un mort pour s'en faire un auxiliaire (πάρεδρος). Ce Pitys lui-même est dit roi (IV, 1928 : ἀγωγὴ Πίτυος βασιλέως), Thessalien (IV, 2138 Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις σκήνους) (2).

F. *Thphé à Ochos.*

PGM., XIII, 957-959 : « en la façon que le saint nom est révélé dans la lettre du hiérogrammate Thphé à Ochos ».

Il n'y a point d'autre allusion à cette lettre dans les papyrus magiques.

La comparaison des formulaires de ces lettres fait reconnaître de nombreux points communs.

A. Pétosiris (1*b*) :

« Comme (ἐπειδὴ) ton âme divine, ô le plus sage des rois, s'est donné la peine de faire une enquête attentive sur les mouvements des astres et qu'elle recherche l'issue des choses futures — qui comporte, en effet, de multiples aspects et qui est difficile à comprendre —, tu m'as demandé de t'exposer sous forme de petite règle un résumé de chacune des découvertes que j'ai faites eu égard à la vie humaine. J'en ai donc fait une description exacte et n'ai pas hésité à te l'envoyer. Pour toi, avec le secours de la prévoyance que la divinité t'inspire, opère au moyen de mes écrits ».

B. Philippe *a* (Dionysos) :

« Comme j'ai vu (ἰδὼν participe) que tu es tout plein d'ardeur pour

(1) Le premier exemplaire emploie la forme byzantine et néogrecque μὲ pour μετά.

(2) Sur Bitos, Bitys, Pitys, cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 107-108 et W. KROLL, *Neue Jahr. f. d. Klass. Alt.*, XLIX (1917), p. 156, n. 2.

connaître à fond les mouvements des heures, de combien de pieds (1) le jour se compose dans chaque mois, j'ai essayé de te le révéler en toute exactitude afin que cela te devienne clair ».

Philippe *b* (Sextus) :

« Comme, au sujet du mouvement des heures, je t'ai vu (αἰσθόμενος) tout désireux d'apprendre, je n'hésiterai pas (2) à te le faire connaître »

C. Bothros (*ab*) :

« Beaucoup d'hommes ignorent, ô Roi, comment se fait la dissection du vautour et quelles vertus cette anatomie possède pour guérir et fortifier les corps humains » (3).

D. Néphôtès :

« Puisque (ἐπεὶ) le Grand Dieu t'a établi roi à la vie éternelle et que la Nature a fait de toi le sage le plus excellent, je veux moi aussi te manifester mon zèle, et je t'ai donc envoyé cette recette magique qui opère en toute facilité un saint accomplissement. Si tu en fais l'essai, tu admireras la vertu extraordinaire de cette pratique : car tu obtiendras une vision directe dans un bassin, en quelque jour ou nuit ou lieu que tu voudras, tu verras le dieu dans l'eau (du bassin), et tu entendras, venant du dieu, une voix qui te donnera en vers l'oracle que tu désires ». Plus loin (243), le roi est dit « Roi très grand et chef des mages » (μάγωνκαθηγεμών).

E. Pitys :

« Puisque (ἐπειδὴ), en toute occasion, tu m'écris au sujet de la consultation des *skyphoi* (4), j'ai pensé qu'il était nécessaire de t'envoyer cette recette, car elle est très digne qu'on l'aime et elle peut te plaire au delà de toute mesure. Je vais t'indiquer d'abord la recette elle-même, puis je te révélerai la matière de l'encre qu'on y emploie ».

Négligeons C (Bothros) qui ne paraît être qu'un résumé assez tardif. Restent A B D E qui suivent tous un même modèle, la lettre commençant par une période laquelle s'ouvre soit sur la conjonction « puisque » (ἐπεί, ἐπειδή), soit sur un participe aoriste de

(1) *Pieds*, parce que l'heure se calcule d'après l'ombre du corps, laquelle est mesurée en pieds. Boll (*CCAG.*, VII, p. 188, n. cr. *ad* 8) cite Suidas ἑπτάπους σκιά· τοῖς ποσὶν κατεμέτρουν τὰς σκιὰς ἐξ ὧν τὰς ὥρας ἐγίνωσκον.

(2) οὐκ ὀκνήσω : cf. Pétosiris (*1b*) οὐκ ὤκνησα.

(3) ἀνατομή est pris ici et au sens de « dissection » — laquelle se fait sans témoin, au moyen d'un (ou de trois) roseau pointu, cependant qu'on prononce le nom de trois anges : Adamaël (ou Adamanel), Elehôë (ou Eloël), Abrak (ou Babriel = Gabriel?) — et au sens de « membres disséctés ».

(4) Vases à boire, ou peut-être ici « crânes », puisqu'il s'agit de l'évocation d'un mort.

même sens. Dans ce moule habituel, on rencontre cependant deux types : tantôt le roi a consulté le prophète et la lettre de celui-ci est en ce cas une réponse (A, E); tantôt le prophète, ayant constaté chez le roi un grand désir de connaître et de merveilleuses aptitudes à la science, prend lui-même les devants et envoie au monarque une œuvre de son cru.

L'un et l'autre formulaires sont, à coup sûr, stéréotypés. Il serait intéressant de pousser la recherche plus avant et de reconstituer, avec toutes ses règles, le petit genre littéraire de la lettre d'un sage à un roi.

I *bis*. Lettre d'un prophète à un personnage.

La lettre d'un prophète à un personnage n'est qu'une variété du même genre. Dans cette catégorie se rangent, en alchimie, la lettre de Synésios à Dioskoros, « prêtre du grand dieu Sarapis à Alexandrie » (1) et la correspondance entre Pébéchios et Osron (2). Les manuscrits astrologiques n'en offrent, à ma connaissance, point d'exemple, s'il est vrai que les diverses formes du nom du correspondant de Pythagore ne sont que des altérations de Télaugès (3), fils du sage. Enfin, on en peut citer au moins un exemple dans les papyrus magiques. C'est la lettre de

Pnouthios le hiérogrammate à Kéryx.

PGM., I, 43-196 (cf. Hopfner, *OZ.*, II, § 135). Le premier nom doit être, selon Preisendanz, Pinouthis ou Pinouthios. Voici le début de la lettre :

« Pnouthios à Kéryx, qui adore Dieu (4), salut! — En qualité d'initié (5), j'ai préposé à ta garde l'Auxiliaire (6) que voici pour que tu n'échoues pas dans l'accomplissement de cette pratique. Laissant de côté tous les préceptes qui nous ont été laissés dans une infinité de livres, je ne t'indique que cette

(1) *Alch. Gr.*, pp. 57 ss. = *Mages hell.*, II, pp. 312 ss., fr. A 4 a.

(2) *Mages hell.*, II, pp. 336 ss., fr. A 16.

(3) Cf. *infra*, p. 336.

(4) σεβαζομένῳ τὸν θεόν. La formule rappelle l'expression célèbre des *Actes des Apôtres*, οἱ σεβόμενοι (ou φοβούμενοι) τὸν θεόν, sur quoi voir en dernier lieu Kirsopp Lake dans Foakes Jackson-Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, V (Additional Notes to the Commentary), pp. 84-96.

(5) « Eingeweihter », Preisendanz. Littéralement « en homme qui sait, qui a été instruit (sur les mystères) », εἰδώς.

(6) πάρεδρος : dieu ou démon qui vient se mettre au service du mage.

seule recette de l'Auxiliaire.... Je t'ai donc envoyé ce livre, pour que tu l'apprennes à fond. Car la parole de Pnouthis a puissance de persuader les dieux et toutes les déesses. Voici donc la recette pour obtenir l'Auxiliaire ».

On notera, dans la suite du texte, les recommandations usuelles : 130 « Ne communique à personne, mais cache, par Hélios, toi qui as été ainsi honoré (ἀξιωθείς, *dignatus*) par Dieu, le Seigneur, ce grand secret »; 192 « Ne transmets ces choses à personne d'autre qu'à ton fils, au fils de tes entrailles (1), quand il te demandera (la recette des) forces magiques que je t'ai indiquée. Sois heureux toujours! »

Quant à la leçon, orale ou écrite, d'un sage à ses collègues, il suffit de rappeler la conférence de Démocrite à ses confrères en prophétie (*supra*, pp. 223, 224) et celle de Cléopâtre aux « philosophes » (alchimistes) (2).

II. La « tradition » de père en fils (3).

Les historiens anciens rapportent que, chez les divers peuples de l'Orient, les secrets de toute science et toute sagesse se transmettaient de père en fils. Ainsi chez les Chaldéens selon Diodore de Sicile (4) : « Chez les Chaldéens, c'est de père en fils que se transmet la sagesse (φιλοσοφία), le fils succède à son père (5) et il est libéré de toute autre fonction. De là vient aussi que, comme les disciples ont pour maîtres leurs propres pères, ils apprennent toutes choses sans qu'on leur refuse rien (ἀφθόνως) et en même temps ils donnent toute leur attention à ce qu'on leur transmet, car ils croient plus fortement ». — De même chez les Égyptiens selon Diodore encore, qui emprunte ici à Hécatée d'Abdère (6) :

(1) ἰσχινῷ υἱῷ. Le mot ἰσχινός est un *apax*, litt. « fils de tes hanches ».

(2) Cf. *Pisciculi*, pp. 111 ss.

(3) Sur ce problème, cf. déjà A. Dieterich, *Abraxas*, pp. 160-163; Ed. Norden, *Agnostos Theos*, pp. 290-291. Voir aussi Reitzenstein, *HMR.*, pp. 40-41 (sur la *traditio* dans les mystères); Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 139, n. 1. L. Durr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient* dans *Heilige Ueberlieferung*, *Festgabe... Ild. Herwegen* (Munster, 1938), pp. 1 ss., n'ajoute rien pour la période hellénistique.

(4) Diod. Sic., II, 29, 4. Selon Schwartz, la source de Diodore serait Posidonius.

(5) καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται : cf. Diog. La., *prooem.*, 2,2 καὶ μετ' αὐτὸν (Zoroastre) γεγονέναι πολλούς τινας Μάγους κατὰ διαδοχήν, Sozom., *Hist. Eccl.*, II, 9, 1 κατὰ διαδοχὴν γένους ἀρχῆθεν et Bidez-Cumont, *Mag. hell.*, II, p. 8, n. 5.

(6) Diod. Sic., I, 73, 4-5.

« D'une façon générale ils (les prêtres d'Égypte) s'occupent avec le roi des affaires les plus importantes en tant que présidents du conseil royal (προβουλευόμενοι), à titre soit de collaborateurs (συνεργοί) soit d'instigateurs (εἰσηγηταί) et de précepteurs (διδάσκαλοι); ils lui annoncent l'avenir grâce à l'astrologie et à l'inspection des victimes, et, d'après les précédents consignés dans les livres sacrés, ils lui indiquent les mesures d'utilité publique. Car il n'en va pas chez eux comme chez les Grecs, où la charge de prêtre n'est remplie que par un seul homme ou une seule femme : c'est en foule qu'ils s'acquittent des sacrifices et des honneurs dus aux dieux, et ils transmettent ce mode d'existence à leur progéniture ». — Chez les Perses également, au témoignage d'Ammien Marcellin (1) : « Comme Zoroastre (2), ayant pénétré avec confiance au fond de l'Inde supérieure, était parvenu à une solitude entourée de forêts, dont la paix et le silence convenaient aux méditations sublimes des Brahmanes (3), il s'y instruisit sous leur conduite des lois du mouvement de l'univers et des astres, et, dans la mesure où il les put recueillir, des rites purs du culte; puis il enseigna aux Mages une partie des choses qu'il avait apprises, et tout cela, joint à l'art de prédire l'avenir, les Mages le transmettent aux générations successives, chacun dans sa propre famille. [34] De là vient que, pendant un grand nombre de siècles jusqu'à ce jour, c'est une seule et même race, devenue une multitude, qui est consacrée au culte des dieux ». Ce même renseignement se lit encore chez d'autres auteurs. Le Ps. Chrysostome (IVe s.) (4) parle d'un écrit de Seth que les savants se transmettaient de génération en génération, les pères le remettant à leurs fils (5). Un écrivain syrien, Théodore Bar Kônai (6), reproduit une prophétie de Zoroastre où il s'adresse à ses disciples en ces termes : « Je m'adresse à vous, mes amis et (mes) fils, que j'ai nourris de ma doctrine » (7). Kosmas de Jérusalem (VIIIe s.) (8) relate ainsi la succession des doctrines chez les fondateurs de l'astrologie : « Il faut parler aussi de ce qu'on

(1) Amm. Marc., XXIII, 6, 33-34. Cf. *Mag. hell.*, II, p. 32, fr. B 21.

(2) *Qui* représente bien Zoroastre (et non Hystaspe), cf. *Mag. hell.*, *l. c.*, p. 33, n. 3.

(3) Cf. *supra*, p. 45 ss.

(4) *Mag. hell.*, II, p. 118, fr. S 12.

(5) Cf. *ib.*, pp. 119, n. 3.

(6) *Mag. hell.*, II, p. 126, fr. S 5.

(7) Cf. *ib.*, p. 127, n. 3.

(8) *CCAG.*, VIII, 3, pp. 120 ss. = *Mag. hell.*, II, p. 271, fr. 8b.

nomme le cercle du zodiaque (1). Le premier qui en ait traité est Zarathoustrès, un barbare; après lui, c'est Zamès et Damoïtas (2), ses fils, puis Orhoièsos, fils de Damoïtas; puis, après ceux-ci, Ostanès » (3). — C'est enfin de père en fils que se transmet l'astrologie chez les patriarches ou les rois-prophètes d'Israël. Sur les patriarches, voici un petit roman qui rassemble à plaisir plusieurs τόποι hellénistiques (4) : « Ce propos se transmet depuis les origines, que les combinaisons des astres, les appellations des mois et des années et tout ce qu'on peut dire encore sur les êtres célestes, Seth, fils d'Adam, l'a gravé en langue hébraïque sur des tables de pierre, instruit lui-même par un ange de Dieu (5), et qu'ensuite, après la dispersion des langues, Ammon le Grec (6) poussa plus loin cette science, et d'autres après lui. On dit aussi que Hénoch, le septième après Adam, grava en langue hébraïque sur des tables de pierre une prédiction sur la colère prochaine de Dieu; après le déluge, certaines de ces tables furent trouvées sur une montagne, et, plus tard, on les transporta en Palestine » (7). La mention « le septième après Adam » montre que l'auteur croit à une transmission continue d'Adam à Hénoch. Aussi bien Adam, fondateur de l'astrologie, l'avait-il transmise à Seth, d'après le *Testament d'Adam* (8). Un reste de ces croyances apparaît encore chez un autre byzantin, le moine Glykas (9), qui dit « avoir

(1) Littéralement « zôophore », qui porte des figures d'animaux : cf. *C. H.*, XIII, 12, *Stob. Herm.*, Exc. VI, 2, 13.

(2) Damoïtas ne serait qu'un doublet de Zamès, et ce nom grec représenterait Djâmâspa, qui fut en réalité le gendre de Zoroastre et son successeur comme grand prêtre, *Mag. hell.*, II, p. 273, n. 2.

(3) Sur cet usage chez les Perses, cf. encore *Mag. hell.*, II, p. 8, n. 5, I, p. 93, n. 1. Noter que, dans les mystères de Mithra, la *traditio* se fait par le *pater* : la paternité spirituelle a remplacé la paternité naturelle quand ce ne fut plus seulement une caste, mais tous les hommes qui furent admis à l'initiation. L'initié est le *fils* de celui qui l'a instruit, et il a pour *frères* les autres initiés.

(4) *CCAG.*, VII, p. 87.

(5) παρὰ θείου ἀγγέλου ἐκδιδαχθείς : *topos* connu de la révélation directe par un ange (cf. *supra*, pp. 256 ss. : Isis à Horus) ou par un dieu, cf. encore *PGM.*, III, 439 τῆς πράξεως ταύτης μείζων οὐκ ἔστιν· πεπείραται ὑπὸ Μανεθῶνος, ὃς αὐτὴν ἐλάβετο δῶρον ὑπὸ θεοῦ Ὀσίρεως τοῦ μεγίστου.

(6) C'est le roi Ammon d'Égypte, pris ici pour un Grec.

(7) Sur Seth fondateur de l'astrologie, cf. encore *CCAG.*, V, 1, 118.10 (Manuel Commène) et II, p. 182.26, VI, p. 3, fol. 175 (Stéphanos). Sur Hénoch fondateur de l'astrologie et parfois confondu, au Moyen Age, avec Hermès, cf. Thorndike, *Hist. of Mag.*, I, pp. 340-341, II, p. 220, n. 7; *CCAG.*, V, 1, p. 140, VII, p. 87.

(8) Écrit gnostique chrétien dont il ne subsiste qu'une version arabo-éthiopienne et une version grecque remaniée dans l'opuscule du Ps.-Apollonius, cf. *infra*, p. 340 et n. 5.

(9) *CCAG.*, V, 1, p. 140.

appris d'une ancienne histoire » (ἐκ παλαιᾶς ἠκούσαμεν ἱστορίας) que l'ange préposé aux astres, le divin Ouriel, descendit auprès de Seth, et qu'ensuite, à partir de Seth, Hénoch révéla aux hommes les changements des saisons et le sens des manifestations stellaires. Quant aux rois-prophètes juifs, un *lunarium* se donne comme l'œuvre du prophète David et de son fils Salomon (1). D'autre part, Salomon transmet à son fils Roboam une hygromancie (2) et il subsiste d'Isaac, fils de Salomon (?), un traité de l'urine (3).

De fait, on l'a montré récemment (4), ces allégations des historiens grecs, latins ou syriaques sont confirmées par la littérature indigène de certains peuples de l'Orient. Science et sagesse ont été effectivement transmises, en Orient, de père en fils : d'une part le père était l'éducateur né de son fils, d'autre part science et sagesse étaient comme un dépôt sacré qu'on se passait, un secret (μυστήριον) qui ne devait pas sortir de la famille. De là vient que, du jour où il se fut institué en Égypte (sous le Nouvel Empire) des écoles de scribes, les élèves, qui évidemment n'étaient pas tous les enfants du scribe, étaient appelés par lui ses fils. Dans un papyrus de la 19e ou 20e dynastie (5), on lit à propos des scribes : « Du grand au petit, (les hommes) deviendront leurs enfants, car le scribe est leur précepteur... Les enfants des autres leur seront donnés comme héritiers, au même titre que leurs propres enfants. » En Babylonie et en Assyrie également, le maître donne à son élève le nom de fils : « Viens, mon fils, assois-toi à mes pieds » (6). Enfin de nombreux passages de l'Ancien Testament laissent voir la même coutume : quantité de sentences des Livres Sapientiaux commencent par « mon fils » (*beni,* τέκνον) (7), et les relations d'Élie et d'Élisée sont celles d'un père avec son fils (8).

On a montré aussi que, dans l'ancien Orient déjà, la parole du maître est tenue pour avoir valeur créatrice et salvatrice (9). Cette conception sacramentelle du mot qui est si frappante à l'époque

(1) *CCAG.*, X, p. 122.

(2) Cf. *infra*, p. 339.

(3) *CCAG.*, XII, p. 208, fol. 78 : *Ysaac filii Salomonis de cognitione urine.* Faut-il lire *filii Abraham?*

(4) L. Durr, *Heilige Vaterschaft* (cf. *supra,* p. 332 n. 3), pp. 6 ss.

(5) P. Beatty IV Rs. 2, 5-3, 11 : cité par Durr, *l. c.*, p. 7.

(6) Tablette citée par Durr, p. 8.

(7) V. gr. *Prov.*, I, 8.10.15; II, 1; III, 1.11; IV, 1.10.20; V, 1.7.20; VI, 1, etc.

(8) Durr, *l. c.*, pp. 9-10.

(9) Durr, *ib.*, pp. 16-20.

hellénistique — par exemple, nous le verrons, dans le *C.H.* XIII, — et qui donne tout son poids à l'idée de paternité spirituelle, déjà se fait jour en de vieux textes. C'est que la parole du sage vient de Dieu : « Écoute, mon fils Nadin », dit *Ahiqar* (7, 1), « écoute ma parole... comme une parole divine ». Et l'auteur des *Proverbes* (XXXI, 1) (1) : « Mes paroles ont été dites par Dieu... Que garderas-tu dans ton cœur, enfant? Quoi? les paroles de Dieu, je te le dis, mon fils premier né ». De là les effets de la parole : « la parole, qui sort de ma bouche, ne revient pas à moi sans effet, mais elle exécute ce que j'ai voulu et accomplit ce pour quoi je l'ai envoyée » (*Isaïe*, v, 11). Dans un papyrus d'Égypte, le maître dit à son élève (2) : « J'ai exposé devant toi une doctrine, je t'ai instruit sur la voie de la vie, pour t'établir sur un chemin sans trouble ». Et, dans les *Proverbes* (III, 18), la sagesse est dite un arbre de vie pour ceux qui la saisissent, celui qui s'y attache est heureux. Selon le livre de la *Sagesse* (VI, 24), les sages sont le salut du monde (πλῆθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου).

Or, il est bien important de considérer que, dans la « petite littérature » qui a pris naissance en Égypte, à l'âge hellénistique, pour traiter des sciences occultes, la *traditio* de père à fils est l'une des fictions les plus habituelles.

Je voudrais insister sur ce dernier point par des exemples tirés surtout des écrits astrologiques et magiques.

A. « *Livre Sacré* » *d'Hermès à Asklépios* (sur les décans) = cf. *supra,* pp. 139 ss. Cet opuscule se présente sous la forme d'une lettre, cf. le préambule, *supra*, p. 140.

B. *Pythagore à Télaugès.*

Nombreux exemplaires dans les manuscrits astrologiques : *CCAG.,* IV, p. 15, n° 5 f. 39bis; p. 31, n° 11 f. 77; p. 41, n° 18 f. 274; p. 75, n° 29 f. 38; VI, p. 33, n° 3 f. 97 v; VII, p. 21, n° 7 f. 134 v; VIII, 1, p. 26, n° 3 f. 32; XI, 2 p. 59, n° 34 f. 82 v; p. 72, n° 35 f. 158. Édité, après Tannery et Desrousseaux, par Zuretti, XI, 2, pp. 139-142 d'après deux manuscrits de Madrid (n^{os} 34 et 35).

Le nom du correspondant de Pythagore se présente sous diffé-

(1) 24, 69 dans l'édition Swete (Cambridge, 1930). Ne se trouve que dans les Septante.

(2) P. Beatty IV Rs. 6, 3-9 : cité par Durr, *l. c.*, p. 19.

rentes formes : Ilias (IV, pp. 41, 75), Hélias (VIII, 1 p. 26), Télaugès (XI, 2 p. 59), Augia (XI, 2 p. 72) (1). Mais le texte étant partout le même (sauf de légères variantes), je pense qu'Ilias, Hélias et Augia ne sont que des altérations de Télaugès, nom du fils de Pythagore, en sorte qu'on retrouve ici le type de la *traditio* de père à fils.

Cet opuscule concerne l'onomatomancie arithmétique, telle que l'ont décrite Tannery (2) et Bouché-Leclercq (3). Il s'agit de savoir lequel triomphera de deux adversaires, plaideurs, gladiateurs, et, plus généralement, tous adversaires en quelque affaire que ce soit. On évalue les deux noms en nombres, en additionnant les valeurs numériques des lettres et en ne comptant, du chiffre correspondant à chaque lettre, que les unités : soit, jusqu'à 10, les unités proprement dites; de 10 à 100, les unités de dizaines, de 100 à 1000 les unités de centaines (c'est le système dit des *monades*). Prenons, par exemple, le nom d'Hector, Ἕκτωρ. Les lettres additionnées représentent : 50 + 20 + 300 + 800 + 100. En simplifiant par le système des monades, on a 5 + 2 + 3 + 8 + 1 = 19. On divise ensuite ce chiffre par 9 et l'on prend le reste, ici 1. Supposons maintenant, en face d'Hector, un adversaire du nom de Patrocle (le texte grec *CCAG.*, XI, 2, 140. 20 porte ici la forme vocative Πάτροκλε). Soit 80 + 1 + 300 + 100 + 70 + 20 + 30 + 5, ce qui donne, par le système des monades, 8 + 1 + 3 + 1 + 7 + 2 + 3 + 5 = 30. On divise par 9, reste 3. On obtient donc, pour les deux adversaires Hector et Patrocle, les nombres impairs inégaux 1 et 3. Or chacun sait que Patrocle a été tué par Hector. D'où, selon Bouché-Leclercq, on aurait conclu qu'en règle générale, de deux adversaires représentés, après les opérations susdites, par deux valeurs impaires inégales, c'est celui qui est représenté par la valeur la plus faible qui remportera la victoire. Ainsi s'explique, dans le premier tableau de la lettre de Pythagore (*l. c.*, p. 141), la formule « 1 triomphe » (ἡ α′ νικᾷ) dans tous les cas où les adversaires s'opposent comme 1 à 3, 1 à 5, 1 à 7, 1 à 9. Pour des raisons de même goût, on admettait que, dans le cas de

1) « Pronostic de Pythagore *archikestor* à la très honorée Augia ». ἀρχικέστορος m'est inintelligible, il n'existe pas de mot κέστωρ. Faut-il lire ἀρχικέντορος, « l'archiconducteur »? κέντωρ apparaît dans la langue hellénistique (poétique).

(2) *Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique* (*Notices et extraits des mss.*; XXXI, 2, 1885, p. 248) = *Mémoires scientifiques*, IX, pp. 17-50.

(3) *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I (1879), pp. 258 ss., en particulier pp. 261-263. Je suis de près cet exposé.

valeurs inégales dont l'une est paire, l'autre impaire, c'est la plus forte qui triomphe, et que, dans le cas de valeurs paires inégales, la victoire est à la plus faible. Ainsi, dans le tableau cité, quand les adversaires s'opposent comme 1 à 2, 1 à 4, 1 à 6, 1 à 8, la victoire revient à la valeur 2, 4, 6, 8. Par contre, si les adversaires s'opposent comme 2 à 4, 2 à 6, 2 à 8, c'est toujours la valeur 2 qui triomphera. Reste le cas où les adversaires sont « isopsèphes », c'est-à-dire où l'addition des lettres de leur nom produit le même chiffre, lequel, divisé par 9, laissera le même reste. Dans cette conjoncture, si le reste est impair, c'est l'agresseur qui triomphe; s'il est pair, l'effet est inverse (1).

Quelle que soit l'origine des règles appliquées à ce petit jeu prophétique, elles ont évidemment un caractère arithmétique, elles tiennent à la qualité des nombres. De ce coup, elles se rapprochent des principes mytérieux qui régissent les traités d'arithmologie pythagoriciens de l'époque gréco-romaine (2). Or précisément l'un de ces opuscules est associé au nom de Télaugès. Selon Jamblique en effet (*de v. pyth.* 146, p. 85.5 D.), il circulait dans la secte pythagoricienne un *logos hiéros* qu'on attribuait tantôt à Pythagore lui-même, tantôt à son fils Télaugès (cf. Diog. La. VIII, 43), qui l'aurait composé d'après des documents secrets laissés par Pythagore à sa famille. Ce « discours sacré », en prose dorienne, traitait de l'essence éternelle du Nombre, « principe infiniment sage de l'ensemble du ciel, de la terre et de la nature intermédiaire, racine de la permanence (διαμονᾶς) des êtres mortels, des dieux et des démons » (3). Entre ces hautes spéculations et la divination par les nombres, il n'y a pas grande distance dans l'antiquité. Comme l'a bien dit M. A. Delatte, l'arithmétique, chez les anciens, « resta longtemps une pseudo-science à laquelle nous ne pouvons plus décemment donner aujourd'hui le nom d'arithmétique. Le nom d'*arithmologie* pourrait servir commodément à désigner ce genre de remarques sur la formation, la valeur et l'importance des dix premiers nombres, où se mêlent la saine

(1) Dans le second tableau, *CCAG.*, XI, 2, p. 141, il faut lire sûrement : ββ' ὁ ἐγκαλούμενος (et non ὁ ἐγκαλῶν) νικᾷ καὶ ὁ πράττων. De même, dans la seconde recension (Augia), *ib.*, p. 140, 4° et 3° l. depuis le bas de la page, lire : εἰ δὲ τρεῖς καὶ τρεῖς, ὁ ἐγκαλῶν (et non ὁ ἐγκαλούμενος) νικᾷ.

(2) Sur ce point, cf. l'ouvrage cité de A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, pp. 139-268, en particulier pp. 191-208.

(3) ἔτι δὲ καὶ θνητῶν (ego : θείων cod., θείων ἀνθρώπων Deubner) καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν, Jambl., *v. p.*, 28, 146, p. 83.2. Cf. Syrian., p. 912 B πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ.

recherche et les fantaisies de la religion et de la philosophie » (1). Le même auteur fait même remarquer que le caractère religieux alla toujours s'accentuant dans ces écrits d'arithmologie, jusqu'à ce point qu'aux premiers siècles de notre ère « l'Arithmologie ne comprit plus guère que les rapports entre les divinités et les nombres » (2). Que d'autre part les cercles pythagoriciens férus d'arithmologie aient pratiqué aussi l'astrologie et la divination, on le sait par l'exemple, entre autres, de Nigidius Figulus. Il n'est donc pas invraisemblable de supposer que la *Lettre de Pythagore à Télaugès* des manuscrits astrologiques soit bien issue de la secte pythagoricienne et qu'elle soit à ranger à la suite des opuscules d'arithmologie étudiés par M. Delatte.

En voici le début : « Après avoir traversé bien des épreuves (παθὼν : d'autres recensions ont μαθὼν ou καταμαθών) et fait bien des essais, je t'ai envoyé ce petit livre qui contient un tableau (πλινθίδα) tout plein de charme. Celui qui le lira saura, grâce aux lettres ci-dessous, et le passé et le présent et aussi l'avenir » (3).

C. *Hygromancie de Salomon à Roboam* = *CCAG.*, VIII, 2, pp. 143 ss. (4).

Selon Heeg (*ib.*, p. 140), le texte a été remanié à la fin de la période byzantine dans l'Italie méridionale, mais il doit avoir été écrit en Égypte, dans le même temps que les autres apocryphes magiques de Salomon dont témoigne déjà Flavius Josèphe (5), c'est-à-dire au I^er^ siècle avant notre ère. L'ordre des planètes (144. 14 ss.) — Soleil, Vénus, Mercure, Lune, Saturne, Jupiter, Mars — ne peut être que celui des Égyptiens, mal copié (6). Le début, comme on

(1) DELATTE, *l. c.*, p. 139.

(2) *Ibid.*, p. 140.

(3) 1^er^ texte de Zuretti (Télaugès). Le 2^e^ texte (Augia : *l. c.*, p. 139, sous le 1^er^ texte) porte : « ce que sera le présent, l'avenir et le passé, et si le malade reviendra à la santé ».

(4) D'après *Monac.* gr. 70, f. 240-254. Recensions voisines (avec quelques variantes), *Athous* Dion. 282, f. 28 v (= DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, pp. 649-651 : extrait seulement) et, semble-t-il, *Taurin.* gr. C, VII, 15, f. 75 v (= *CCAG.*, IV, p. 16 : brûlé). Un préambule analogue se lit au début du *Traité de Magie* de Salomon, en deux recensions voisines : *Paris.* 2419 f. 218 (= *An. Ath.*, pp. 470 ss.) et *Harleian.* 5596, f. 18 v. (= *An. Ath.*, pp. 397 ss.).

(5) *Ant. Jud.*, VIII, 44. Cf. WELLMANN, *Physiologos*, p. 58, n. 164.

(6) HEEG., p. 144, n. 2. On le retrouve dans l'*heptazônos* de *PGM.*, XIII, 217, où il est mis en regard de l'ordre dit « hellénique », cf. *infra*, p. 343, n. 2 et 3. Il faut lire Saturne Jupiter Mars Soleil, etc.

l'a noté depuis longtemps (1), rappelle un passage de la *Korè Kosmou* (§ 32).

« Petite Clef de l'art total de l'hygromancie, découverte par divers opérateurs et par le saint prophète Salomon (2) dans laquelle (*sc.* hygromancie) il paraît écrire à son fils Roboam.

Prête l'oreille, très scrupuleux (3) Roboam, mon fils, à l'exposé exact de cet art, que je te fais, moi ton père Salomon, quant aux opérations où réside tout le soin de l'hygromancie — à savoir qu'il faut avant tout posséder à fond les observations relatives aux planètes et aux signes zodiacaux, et, après cela, poursuivre la recherche et agir selon son vouloir. »

Roboam dit alors à son père Salomon : « Père, en quels objets réside le pouvoir magique des opérations? » Et Salomon dit : « C'est dans les plantes, les formules et les pierres que résident tout l'art et la faveur et le pouvoir magique de l'effet cherché. Avant tout, connais les positions des sept planètes... ».

Suit l'indication détaillée : 1) des sept planètes et de ce qu'il faut faire à leurs heures, c'est-à-dire à l'heure où elles dominent chaque jour de la semaine, 144.10-149.27;

2) des anges et démons qui dominent à chaque heure, 149.34-154.16;

3) des prières à chaque planète et aux anges, 154.17-157.30;

4) des signes magiques de chaque planète, 157.31-159.6 (manquent les signes de la Lune);

5) des plantes des signes zodiacaux, 159.7-162.18;

6) des plantes des planètes, 162.19-165.23.

Le prologue est extrêmement intéressant pour notre objet, parce qu'il offre une particularité que nous retrouvons en quelques *logoi* hermétiques (*Asclépius, St. H.*, II A + II B + XI (4); l'opuscule est censé être un *écrit* (φαίνεται γράφειν) de Salomon à Roboam, et, en même temps, il présente une partie de *dialogue* où Salomon lui-même s'entretient avec son fils.

D. *Livre de sagesse d'Apollonius de Tyane à Postumus* = *CCAG.*, VII, p. 175 (5).

Selon Boll (p. 174), l'ouvrage est évidemment apocryphe mais il

(1) Reitzenstein, *Poimandres*, p. 187, n. 1. Cp. προσέχε, ὦ ἀκριβέστατε υἱὲ Ροβοάμ et *K.K.* 32 προσέχε, τέκνον Ὧρε.

(2) Athous : « et composée par Salomon », καὶ συντεθὲν παρὰ τοῦ Σ.

(3) Ou « très pénétrant » ou « très exact » : ἀκριβέστατε convient, en tout cas, à un élève. Le *Paris.* 2419 a προσέχε ἀκριβῶς.

(4) Cf., sur ce point, *Rev. Et. Gr.*, LV (1942), pp. 97-100.

(5) D'après le *Berolin.* 173, f. 72 v. Il subsiste une autre recension plus longue

doit être antérieur au *Contre Hiéroclès* d'Eusèbe, car celui-ci déjà y fait allusion à de « futiles inventions » (περίεργοι μηχαναί) attribuées à Apollonius (1). La date de composition se placerait donc entre 217 (Philostrate, *Vie d'Apollonius*) et 311-313 (Eusèbe, *Contre Hiéroclès*). L'auteur a probablement appartenu à un milieu de gnostiques chrétiens : il fait prédire à Apollonius la venue du Christ qui, dit-il, « ne détruira pas ma science astrologique, car tout ce que j'ai accompli, c'est par sa puissance que je l'ai accompli et fermement établi » (2); en outre l'opuscule présente beaucoup d'analogies avec un autre produit du gnosticisme chrétien, le *Testament d'Adam*.

« Livre de sagesse et d'intelligence des accomplissements (astrologiques) d'Apollonius de Tyane, qui l'écrit pour l'enseignement de son disciple Postumus Thalassus, lui parlant en ces termes :

« Écoute-moi, mon fils, et je te découvrirai le mystère de la sagesse, mystère inintelligible, inconnu et caché à beaucoup, sur les saisons et les temps, les heures du jour et de la nuit, sur leur dénomination et leur influence, et sur la sagesse véritable qui s'y trouve cachée. Et je te révélerai les accomplissements de la science qui m'a été donnée par Dieu, grâce auxquels sont enseignés les premiers éléments (στοιχειοῦνται) de tout ce que Dieu a créé sur la terre. Voici en effet que j'ai produit quatre livres plus précieux que les bijoux d'or et que les pierres d'un grand prix : l'un d'astronomie, l'autre d'astrologie, le troisième « scolastique » (? σχολαστικήν), le quatrième, plus noble que tous les autres, contenant les signes puissants et terribles et de même les prodiges et les mystères, je veux dire le livre enseignant les premiers éléments (τὴν περὶ στοιχειώσεως) des choses visibles créées par Dieu, afin que celui qui lira ce livre puisse, s'il le veut, réaliser avec succès de tels prodiges ».

L'auteur fait ensuite des recommandations d'abstinence : s'abstenir de toute mauvaise action, en particulier de tout contact avec la femme, surtout si elle est au temps de ses règles.

176. 11. « Il faut donc, comme j'ai dit, suivre exactement ces recommandations, si du moins l'on veut mettre complètement sous le joug de la Nécessité les êtres de la terre, « déliant » les arbres, « liant » les oiseaux, les bêtes, les serpents, le souffle des vents et le cours des rivières. Celui qui pratique exactement cette science dit et prononce les noms de Dieu grand et tout-puissant, les noms qui conviennent à chaque moment et à chaque temps ».

dans trois manuscrits de Paris : éditée par NAU, *Patrol. Syr.*, I, 2, pp. 1363 ss. Sur ce curieux morceau, cf. BOLL, *CCAG.*, VII, pp. 174-175 et *Offenbarung*, pp. 141-142.

(1) Eus., *c. Hier.*, p. 407.27 Kayser.

(2) P. 176. 22 τὴν δὲ ἀποτελεσματικὴν ἣν ἐγὼ ποιήσω οὐκ ἀφανίσει, διότι πᾶν ὅπερ ἀπετέλεσα μετὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἀπετέλεσα καὶ ἐστερέωσα,

Apollonius annonce alors la venue du Christ et il ajoute (176. 24) : « le temple que j'ai bâti à Tyane, et dans lequel j'ai dressé une colonne d'or, deviendra un objet d'adoration pour tous les hommes ». Puis, après le lieu commun : « prête-moi attention » (176.26 προσήκει δή σε προσέχειν τὸν νοῦν), on passe au sujet même (177.3 ss.) :

1) Signes zodiacaux et nom mystique affecté à chaque saison, 177.3-12 ;

2) Nom mystique et influence de chaque heure du jour, 177.13-178.7 ;

3) Nom mystique et influence de chaque heure de la nuit, 178.8-179.8.

Ce paragraphe sur les heures conclut ainsi (179. 9-12) : « Telles sont les dénominations que Dieu a établies dans les sept jours de la semaine : je les ai apprises et connues en don de Dieu et je te les ai révélées. A celui qui a bien compris il n'y aura rien de caché, mais toutes choses lui seront soumises ».

4) Heures favorables de chaque jour de la semaine et anges proposés à ces jours, 179.13-180.8. Voici la conclusion de ce paragraphe (179.23 ss.) :

« Telles sont, dans chacun des sept jours, les heures que Dieu bénit. Quelque opération que tu veuilles préparer, veille sur ces heures comme on veille sur un trésor dans la terre : car les sages ont caché ces heures dans leur cœur, comme un trésor dans la terre, parce qu'en elles réside le souffle de la sagesse. Ne sois pas incrédule quant à ce livre, car c'est Dieu même qui a établi l'échelle de ces heures du jour et de la nuit, et c'est par son nom puissant et caché que tout s'accomplit. Moi-même d'ailleurs, c'est en tenant compte des heures plus haut décrites que j'ai accompli mes pronostics, et il ne peut y avoir de doute sur ces accomplissements. Or, si je n'avais reconnu que l'humaine nature ne demeure pas ici-bas, mais qu'elle se rend dans un autre monde, je n'aurais révélé ma sagesse à personne, mon enfant, car elle est plus précieuse que l'or et que les pierres d'un grand prix. Mais je te la montrerai à toi, afin que tu te souviennes de moi toujours » (1).

E. *Livre sacré intitulé « Monade » ou « VIII^e Livre de Moïse » sur le nom saint* = *PGM.*, XIII, I ss.

La formule finale « Porte-toi bien » (ἔρρωσο : *vale*) prouve que cet écrit est une lettre à un disciple (2) : il devait donc sûrement y

(1) Boll cp. Vett. Val., *prooem.* à VII (263.4 ss.) et IX (331.4 ss.), et *ib.*, pp. 301.3 ss., 359.21. Parodie dans Lucien, *Tragodopodagra*, v. 271 ss.

(2) Comme l'a déjà marqué Dieterich, *Abraxas*, pp. 160 ss.

avoir un prologue ou, du moins, quelque formule initiale de salut; le copiste l'a négligée. Le *Livre Sacré* subsiste en deux recensions : (A) 3-234, suivi, en appendice, d'une collection de recettes « exécutées d'après le livre » 235-340, avec conclusion 340-343. (B) 343-730, suivi, en appendice, de l'indication de noms divins et de diverses prières, 735 ss. Les passages qui nous intéressent se trouvent, en A, à la conclusion du livre et de l'appendice, en B, au début de l'appendice. Diverses indications sont de la main du copiste, par exemple : 4, après le titre : « Voici le contenu du livre » (περιέχει δὲ οὕτως); 213 « Quant à la détermination de la planète qui préside au jour, le livre contient ceci » (περιέχει οὕτως); 730, après avoir, à la fin du livre, répété le titre « Livre secret de Moïse, livre VIII[e] », le copiste ajoute : « dans un autre exemplaire que j'ai découvert, il y a écrit... » (1) (suit une nouvelle forme du titre).

213 ss. « Enquiers-toi, enfant, de la planète à qui appartient le jour selon l'ordre grec (2), va à l'Heptazone (3), compte à partir du bas et tu trouveras... (Suivent les deux tableaux — ordre grec, heptazone — puis, 1.226 :) Voilà, je t'ai adressé, enfant, la solution facile et agréable à Dieu, que des rois eux-mêmes n'ont pas eu la force de trouver (4). L'inscription sur la tablette de natron (5), tu la feras avec l'encre tirée des fleurs des sept planètes (6) et de leurs aromates. De même pour la « lentille » (7), que j'ai décrite allégoriquement dans ma *Clef,* tu la prépareras au moyen des fleurs et des parfums de sacrifice (8).

(1) ἐν ἄλλῳ, < ὃ > εὗρον, ἐγέγραπτο : cf. V, 51, ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐγέγραπτο.

(2) εἰς τὸ Ἑλληνικόν : Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne (c'est notre semaine).

(3) ἐλθὼν εἰς τὴν ἑπτάζωνον (*sc.* σφαῖραν). L'heptazone paraît avoir été une sphère astrologique servant à la détermination des confins ou termes planétaires (ὅρια : cf. VETT. VAL., III, 9, p. 144.14 ss.; BOUCHÉ-LECLERCQ, pp. 213-215) d'après l'ordre égyptien des planètes (Soleil au milieu, entre Saturne Jupiter Mars au-dessus, Vénus Mercure Lune au-dessous) : cf. VETT. VAL., VI, 7, p. 256.29 ss., οἱ πλεῖστοι μέντοι μερίζουσι τοὺς χρόνους ἐπὶ πάσης γενέσεως κατὰ τὴν ἑπτάζωνον ἀρξάμενοι ἀπὸ Κρόνου. ἔπειτα Διί, εἶτα Ἄρει, εἶτα Ἡλίῳ, μεθ' ὃν Ἀφροδίτῃ, ἔπειτα Ἑρμῇ καὶ ἑξῆς Σελήνῃ· καὶ ὁμοίως κατὰ ἀνακύκλησιν τῶν χρόνων σκόπουσι τὸν δεσπόζοντα τῆς ἑβδομάδος καὶ τῶν ἡμερῶν. C'est exactement l'opération prescrite dans le papyrus.

(4) Cf. *supra,* p. 325 et n. 6.

(5) ἐπιγράψεις δὲ τὸ νίτρον, 228 : cf. 38, εἶτα τῇ καθολικῇ συστάσει (pour servir de recommandation auprès de tous les dieux avec lesquels on entrera en contact) ἔχε νίτρον (une tablette de natron), τετράγωνον, εἰς ὃ γράψεις τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωναῖς·

(6) Elles sont nommées 23 ss., d'après un livre de Manéthon : marjolaine (Sat.), lis (Jup.), lotus d'Égypte (sorte de nénuphar : Mars), ἐρεφύλλινον (? : Soleil), narcisse (Vénus), giroflée (Merc.), rose (Lune). Pour les plantes des planètes, cf. *supra,* pp. 146 ss.

(7) τὸν ὄροβον, 228 : il s'agit d'une pilule, composée d'ingrédients divers. Cf. 21, ὃ δὲ λέγει ἐν τῇ Κλειδὶ Μουσῆς 'σκευάσεις ἐπὶ παντὸς ὄροβον ἡλιακόν' (cf. Thessalos, *CCAG.,* VIII, 3, p. 135.17, σκευάσας γὰρ τὸν ὑπ' αὐτοῦ θαυμαζόμενον τροχίσκον ἡλιακόν), κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει.

(8) ἐκ... τῶν ἐπιθυμάτων, 229 : il y en a 7 aussi, correspondant aux 7 planètes,

230. Voilà, enfant, je t'ai adressé l'initiation de la *Monade* toute complète. Mais j'y veux rattacher encore, pour toi, enfant, les recettes du livre sacré que les sages ont exécutées d'après ce livre saint et béatifique. Selon le serment que je t'ai fait prêter (1), enfant, dans le temple de Jérusalem, rempli maintenant de la sagesse divine (2), tiens ce livre en secret, que nul ne le trouve ».

Les recettes ajoutées en appendice (235-340) sont suivies d'une nouvelle et dernière conclusion (341) :

« Tu as là, mon enfant, le livre saint et béatifique de la *Monade* que nul encore n'a eu la force d'expliquer ou de mettre en pratique. Bonne santé, enfant! »

Voici maintenant le début de l'appendice sur les noms divins dans la recension B (735 ss.) :

« Pour obtenir une vision personnelle, mon enfant, tu tiendras compte en outre des dieux du jour, de l'heure et de la semaine, d'après ce qui est dans le livre, des douze seigneurs du mois (τοῦς ιβ' τριακοντάρχας) et du nom aux sept lettres qui est dans le premier livre (3), et que tu trouves aussi indiqué dans la *Clef*, nom grand et admirable. Car c'est ce nom qui donne vie (τὸ ἀναζωπυροῦν) à tous tes livres de magie. Je t'ai fait connaître aussi le serment qui est prescrit pour le livre. Du moment que tu auras reconnu la puissance du livre, tu le tiendras secret, mon enfant : car il garde en dépôt le nom du Seigneur, c'est-à-dire l'Ogdoade, Dieu, qui ordonne et gouverne tout l'univers » (4).

cf. 17 ss. : styrax (Sat., « car il est fort et d'odeur agréable »), bétel (Jup., μαλάβαθρον), costus (Mars), encens (Sol.), nard indien (Vén.), casse (Merc.), myrrhe (Lune).

(1) On a là l'imitation d'un serment de mystère, cf. IV, 851, ὄμνυμί σοι θεούς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν μηδὲ μὴν ἐπί του εὐχεροῦς πράττειν... μή πώς σοι μῆνις τηρηθείη et *supra* Isis à Horus, p. 259; *Kyran.*, prooem., p. 3.6-10 Ru.; VETT. VAL., VII, prooem. (p. 263.19), VII, 5 (p. 293.25), CUMONT, *Un fragment de rituel d'initiation aux mystères* dans *Harv. Theol. Rev.*, XXVI (1933), pp. 151 ss., et mon article sur Thessalos, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 50-51.

(2) Ou « de la théosophie » (τῆς θεοσοφίας) au sens technique déjà.

(3) Le τῶν ζ' γραμμάτων ὄνομα de 737 est sans doute le même que le μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωναῖς, le nom aux 7 voyelles de 40 et 423 (τὰς ζ' φωνάς). Ces sept voyelles représentent chacune une planète, et le Dieu suprême, fixé dans (ou se confondant avec) le Ciel suprême au-dessus des 7 sphères planétaires, est donc justement appelé l'Ogdoade, cf. DIETERICH, *Abraxas*, pp. 41-43; REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 263-269; DORNSEIFF, *Alphabet in Myst. u. Magie*, pp. 43-44, qui cite un passage de la 2e recension du L. de Moïse (555 ss.) où la correspondance voyelle-planète sert à une sorte d'anagramme symbolique : καὶ τῶν ζ' ἀστέρων αεηιουω, εηιουω (ainsi, en laissant chaque fois une voyelle, jusqu'à ω, puis on reprend le jeu, de ωνοιηεα à α) ἀναγραμματιζόμενον μέγα καὶ θαυμαστόν. Voir aussi Ch. Em. RUELLE-Élie POIRÉE, *Le chant gnostique des sept voyelles*, Solesmes, 1901.

(4) C'est l'Ogdoade elle-même qui est Dieu, le nom contient la puissance divine

F. *Kyranis,* proœm. 3, p. 3.6-10 Ru.

Cette partie du prologue appartient à la première version de la *Kyranis* (= livre I), à la version qu'on peut dire hermétique (1). Celle-ci date au plus tard du IIIe siècle et peut être, comme on l'a vu (2), beaucoup plus ancienne si c'est bien à la *Kyranis* que Lucien fait allusion quand il se moque de la *Kyrannè*.

« Ayant reçu des anges (3) le don incomparable de Dieu, le dieu Hermès Trismégiste en fit part à tous les hommes doués d'intelligence. Ne va donc pas le communiquer aux hommes sans jugement, mais garde-le par devers toi comme un grand bien. Ne communique qu'à tes enfants, si tu le peux, toi leur père (4), en guise de trésor précieux, ce bien qui a grande vertu pour l'action magique, et seulement après leur avoir donné à connaître le serment (5) de tenir ces livres en secret (6), mon fils saint (τέκνον ἱερόν) » (7).

G. *Littérature orphique :* fr. 61, 247, 285 Kern.

Quelque sens qu'ait eu l'orphisme à l'origine, la littérature orphique de l'époque gréco-romaine est sœur de l'hermétique : elle répond aux mêmes besoins, elle est issue d'officines semblables, elle adopte des formes littéraires toutes voisines. La seule différence marquante est que le Trismégiste, sauf de très rares exceptions, écrit en prose, tandis que, le fabuleux Orphée ayant été poète, le fatras qu'on lui attribue est en vers. Les trois morceaux dont nous allons citer des passages appartiennent sûrement à l'orphisme tardif, du moins les deux derniers. Quant au premier, il est extrait des « *Discours sacrés* en vingt chants », et Kern (8) tient pour indubitable que ces « Discours » ont conservé des vestiges

selon la croyance égyptienne : voilà pourquoi ἀναζωπυρεῖ. Sur l'Ogdoade, cf. *Poimandres,* pp. 53 ss. à propos de *C. H.*, I, 26.

(1) Cf. *supra,* p. 203.

(2) Cf. *supra,* pp. 205-206.

(3) < ἀπ' > ἀγγέλων : cf. *supra,* p. 203, n. 8.

(4) Outre la disposition du texte (la version d'Harpokration ne commence qu'au § 6) les mots (συ πατήρ) empêchent l'attribution de ce morceau à Harpokration, lequel avait dédié son ouvrage à sa fille (τῇ οἰκείᾳ θυγατρὶ ὁ Ἁρποκρατίων γεγράφηκε τάδε, 4.8).

(5) ὅρκον αὐτοῖς δούς ne peut signifier ici « après leur avoir prêté serment » (sens normal) : c'est à l'initié à prêter serment, non à l'initiant.

(6) ἀσφαλῶς ἔχειν : cf. *K. K.*, 5, καὶ χαράξας ἔκρυψε, τὰ πλεῖστα σιγήσας ἀσφαλῶς ἢ λαλήσας, ἵνα ζητῇ ταῦτα πᾶς αἰὼν ὁ μεταγενέστερος κόσμου.

(7) Le texte latin est un peu différent, p. 13.7-12 Del. : *Dei donum magnum angelorum accipiens fuit Hermes Trismegistus deus hominibus omnibus notus Librum hunc ne tradas ergo hominibus inscientibus, sed habe apud te velut possessionem magnam : solum autem filiis, si possit, tradat pater pro auro ad efficaciam actionis, adiurans eos solum secure habere ut filium sacrum.*

(8) Kern, *Orphicor. fragm.,* p. 141.

des anciens poèmes. Mais le même savant reconnaît que le poème, dans son ensemble, n'a pas été composé longtemps avant l'âge des Néoplatoniciens — ce sont eux surtout qui l'utilisent. Or comme, sauf une exception (1), nul témoignage des auteurs classiques ne vient à l'appui, on n'a aucun moyen de dire si tel ou tel fragment est vraiment ancien. Notre n° 1, tiré des « Discours Sacrés », est mentionné par Aristocrite le manichéen dans la *Théosophie* de Tubingue. Le second est extrait de la plus longue des trois rédactions du *Testament,* la « redactio aristobuliana » qui se lit dans la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe : les deux autres rédactions présentent d'ailleurs le même type, et je n'ai choisi celle-ci qu'en raison de deux vers plus caractéristiques. Le troisième enfin est le poème sur les tremblements de terre dont nous avons déjà parlé (2), Hermès et Orphée s'en étant disputé le patronage. *Discours Sacré, Testament* et περὶ σεισμῶν sont tous des instructions (en vers) adressées par Orphée à son fils Musée. Selon Platon (*Rép.*, III, 363 c), « Musée et son fils accordent aux justes, de la part des dieux, des biens plus splendides encore » (que ceux que leur attribue Homère). Si, comme le veut Norden (3), la *traditio* d'Orphée à son fils Musée était déjà connue de la Grèce antique, on aurait ainsi la preuve que, dès avant l'époque hellénistique, l'idée d'une *traditio mystica* de génération en génération (Orphée — Musée — Eumolpe) était répandue en Grèce : mais tout cela me paraît conjecture. Notons enfin qu'au début des *Hymnes Orphiques,* faux tardif comme on sait, on lit une prière à tous les dieux adressée par Orphée à son fils : c'est donc que toute la collection est censée lui être offerte.

1) Fr. 61 K : *Théosophie* de Tubingue, p. 116.15 Buresch (*Klaros*) = Hartmut Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hambourg, 1941), p. 183.7 :

« C'est pourquoi, dans le IVe chant (des *Discours Sacrés*), il (Orphée s'adresse à Musée en ces termes :

« Garde soigneusement ces choses en ton esprit, mon cher enfant, sachant qu'elles sont d'une antiquité toute fabuleuse (μάλα πάντα παλαίφατα) et qu'elles viennent de Phanès ».

On retrouve ici deux des lieux communs les plus chers à notre

(1) Fr. 14, cité par Platon, *Phil.*, 66 c.
(2) Cf. *supra*, p. 110.
(3) *Agnostos Theos*, p. 290.

littérature : la révélation remonte à un passé insondable (1) et, qui plus est, elle vient d'un dieu. Cela sent à plein nez le faux hellénistique.

2) Fr. 247 K. : *red. Aristobuliana, ap.* Eus., *præp. ev.*, XIII, 12.

v. 1-10 : « Je ne parlerai qu'aux initiés : à la porte les profanes, vous qui fuyez les saints statuts de la justice, alors que la loi divine a été établie pour tous. Mais toi, écoute, fils de la Lune brillante, Musée : car je dirai paroles vraies. Que les pensées qui ont pu naître auparavant dans ton esprit ne te fassent pas perdre l'éternité bienheureuse. Quand tu l'auras considéré, attache-toi à ce discours, corrigeant l'enveloppe intelligente de ton cœur (2). Entre courageusement dans le chemin, n'aie de regard que pour l'immortel Formateur du monde. Un antique discours (3) rapporte à son sujet qu'il est unique, etc. »

Ce morceau est à peu près identique dans les trois rédactions. Les deux vers que voici (17-19) ne se lisent que dans la rédaction aristobulienne :

« Tu ne saurais le voir (Dieu), du moins non pas avant qu'ici bas, mon enfant, sur la terre, je te l'aie montré, là où je perçois ses vestiges et la forte main du Dieu tout-puissant ».

C'est, ici encore, un thème hellénistique (et hermétique) : Dieu, essentiellement invisible, ne se laisse voir que par ses œuvres, cf. par exemple *C.H.*, V.

3) Fr. 285, 1 K : περὶ σεισμῶν (cf. *supra*, p. 110).

« Apprends encore ce discours, mon enfant : toutes les fois que l'Ébranleur aux cheveux sombres (Poséidon) secoue la terre, cela présage, etc. »

§ 3. *L'influence du motif de la* traditio *sur le* logos *hermétique.*

Cette liste pourrait s'allonger. Mais, si l'on y ajoute le *logos* alchimique d'Isis à Horus (4), elle suffira, je pense, à montrer que le type de la *traditio mystica* a été répandu dans toutes les branches de l'occultisme, astrologie, alchimie, magie, orphisme. La forme littéraire de ces écrits est partout la même : c'est une instruction adressée par le prophète à son fils, ou à un disciple qu'il regarde comme son fils.

(1) Cf. *supra*, p. 320 et n. 7, et l'Introduction, ch. II.
(2) κραδίης νοερὸν κύτος, 7 : cf. Plat., *Tim.*, 44 a, τὸ τῆς ψυχῆς κύτος = le corps.
(3) παλαιὸς λόγος, 9 : c'est toujours le même thème.
(4) Cf. *supra*, pp. 256 ss.

Cette *traditio* a pu s'enrichir d'un autre élément, celui-là purement rituel et d'ailleurs bien connu : la *traditio* dans les religions à mystères (1). Mais elle relève surtout, je crois, du mode consacré en Orient, et particulièrement en Égypte, pour la transmission de toute science, art ou sagesse. Même quand les diverses techniques et disciplines furent sorties du sein de la famille, c'est encore sous le régime corporatif que se constituèrent les métiers, qui, en Égypte, étaient le plus souvent en dépendance des temples. Chaque temple avait ses secrets de fabrication, chaque ouvrier pouvait avoir les siens. Tout cela était censé remonter, et pouvait remonter en fait, à une très haute antiquité. Enfin, à l'origine de tous ces secrets, il y avait la révélation d'un dieu, premier inventeur (εὑρετής).

De fait, à l'époque hellénistique encore et à l'époque gréco-romaine, le magicien se présente d'ordinaire accompagné d'un élève qui est dit « le disciple » (μαθητής) ou « l'enfant » (παῖς) (2). Le mot παῖς se rencontre souvent dans les papyrus magiques (3), pour désigner un être d'ordinaire tout jeune, un enfant impubère (4) : on spécifie, dans certaines opérations, qu'il doit être nu (ainsi *PGM.*, IV, 88). L'enfant sert surtout dans les pratiques de vision, en particulier dans les visions au moyen d'un bassin (lécanomancie), d'une lampe (lychnomancie) ou d'un miroir (catoptromancie). Après avoir longtemps supplié le prêtre de Thèbes, qui refuse d'abord de lui rien enseigner — car la magie est un secret —, Thessalos obtient enfin de devenir son disciple : et c'est à un exercice de lécanomancie que le vieillard l'invite en premier lieu (5).

Les manuscrits utilisés par M. Delatte dans ses *Anecdota Atheniensia* (6) fournissent une ample moisson sur le rôle du παῖς : μαθητής. Le traité de magie du cod. 115 de la Société historique d'Athènes nomme à plusieurs reprises le μαθητής (7), ou le παῖς, employé en général dans des lécanomancies ou d'autres pratiques où l'enfant

(1) Cf. par exemple Reitzenstein, *HMR.*[3], pp. 40-41.

(2) Ou encore « le fils ». Le sens d'« esclave, serviteur » ne convient pas ici : l'esclave n'est pas μαθητής, et, dans la magie, le παῖς est effectivement un enfant ou un adolescent.

(3) v. gr. *PGM.*, IV, 88, 850; V, *init.*; VII, 348, 544, 549, 680, etc.

(4) Littéralement non corrompu, ἄφθαρτος κοῦρος, *PGM.* VII, 680. Les recettes magiques des *Anecdota Atheniensia* (cf. *infra*, n. 6) insistent souvent sur la παρθενία du παῖς ou μαθητής, et aussi sur celle du maître, cf. index, s. v.

(5) Cf. *supra*, pp. 57-58.

(6) T. I, *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Paris-Liége, 1927. Comme je ne citerai que ce premier volume, je mentionne seulement la page et la ligne.

(7) 36.22, 37.7, 45.24. Voir aussi 418.8.

doit voir soudain quelque chose (1). Un dessin de ce codex indique quelle doit être la place, dans le cercle magique, du maître (διδάσκαλος) et du disciple (μαθητής) (2). Il est dit pareillement, dans le traité de magie de Salomon du *Harleianus* 5596 (417.20) : « Que la largeur et la longueur (du lieu magique) soit suffisante pour contenir deux individus, le maître et son élève », et une figure de ce manuscrit montre un cercle avec ces mots « lieu de l'enfant, c'est-à-dire du disciple (ἤγουν τοῦ μαθητοῦ), et du maître » (432.15). Un manuscrit de Bologne, le *Bononiensis* 3632 (572 ss.) est particulièrement riche en figures représentant le maître se livrant, avec son παῖς ou son μαθητής, à diverses opérations. Ici (586), le maître, coiffé d'un long bonnet pointu selon l'usage, est assis; contre lui s'appuie l'enfant (coiffé lui aussi d'un bonnet, mais moins haut), qui regarde dans un bassin; une inscription porte « le maître avec l'enfant ». Là (595), c'est encore une lécanomancie, mais, cette fois, le maître est debout, l'élève assis, tous deux à l'intérieur d'un grand cercle magique qui enclôt toute la scène; l'élève a les yeux fixés sur un haut vase de cristal à deux anses, placé au milieu d'un petit cercle : l'inscription porte « le maître du bassin » (c'est-à-dire de l'art du bassin) « et de l'art prognostique, et l'enfant avec lui ». Ailleurs (592), on a une scène de catoptromancie : le maître est debout; l'enfant, lui tournant le dos, est assis sur une sphère décorée de pentalphas et regarde dans un miroir. Dans toutes ces scènes, le maître est en contact physique avec son élève, le plus souvent il lui met la main sur l'épaule. Sur d'autres images, l'élève porte le nom de disciple (μαθητής), et il paraît effectivement plus âgé. Ainsi dans une phôtomancie (577), où le maître, coiffé d'un turban, est debout derrière l'élève assis, qui tient une torche : le maître s'appelle ὁ Φερεμίδης qu'il faut corriger sans doute, avec M. Delatte, en ὁ Φερεκύδης, l'antique sage Phérécyde (3). Dans une δomancie (581), le maître (ὁ μαίστωρ) tient haut dressé un œuf, il est accompagné d'un disciple qui lève la main droite. Ailleurs, dans des scènes de catoptromancie, c'est le μαθητής qui joue le rôle que nous voyions plus haut dévolu au παῖς : tantôt le maître (ὁ τεχνίτης) et l'élève sont assis, l'un derrière l'autre comme d'habitude (582, même scène 499); tantôt le maître (nommé Simonide!) et l'élève sont debout, l'élève paraissant pris de mouvements con-

(1) 38.2, 19; 44.5, 46.16, 52.19. Pour παῖς, voir aussi 496.3, 497.3 (διὰ τὴν παρθενίαν τοῦ παιδός), 498.17 (mêmes mots), 500.1, 584.25, 588.8, 22.

(2) Fol. 21, p. 25.

(3) Scène analogue 579, figure du bas.

vulsifs (583) : le maître, dans ces deux figures, tient de la main gauche un long grimoire. Notons que ce maître est souvent un personnage d'importance. Nous avons rencontré Phérécyde (577) et Simonide (583) : voici Héraklès « l'astronome » (Ἡρακλῆς ὁ ἀστρονόμος fol. 339 v) (1) ou « le Perse, devin par le bassin (λεκανόμαντις), du nom d'Apollonius » (sans doute Apollonius de Tyane : 495.4 et fig., p. 494) (2).

Que ce παῖς fût le « fils mystique » et que, à ce titre, il eût seul droit à la révélation, c'est ce que prouvent maintes formules. On lit ainsi dans le traité de magie de Salomon du *Harleianus* (413.11) : « Que personne ne te voie en train de faire cette opération, sauf ton disciple mystique » (< πλὴν > τοῦ μυστικοῦ σου μαθητοῦ); ou encore (416.19) : « Puisque tu as appris l'art et la méthode de chaque genre (de pratique),... il me reste à parler du lieu où tu dois te tenir avec ton disciple, sans que nul autre ne te voie » (ἄλλου τινὸς μὴ εἰδότος). Le même précepte est constant dans les papyrus magiques, par exemple *PGM.*, I, 192 : « Ne transmets ces choses à personne, si ce n'est seulement à ton fils légitime, lorsqu'il te demandera les opérations que je t'ai dites ». Dans la recette d'immortalité du papyrus de Paris (IV, 475 ss.), c'est pour son fils seulement que le prophète demande l'immortalité (μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ Preisendanz). De même, dans le *logos* alchimique d'Isis à Horus (3), l'ange Amnaël fait jurer Isis de ne communiquer la révélation à nul autre qu'à son fils chéri et légitime (εἰ μὴ μόνον τέκνῳ φίλῳ καὶ γνησίῳ). On pourrait multiplier les exemples (4).

(1) Cf. *CCAG.*, IV, p. 45; VIII, 3, p. 99, n. 1.

(2) Ce même dessin montre un cercle contenant un pentalpha dans lequel on lit ὁ παῖς (493.20, fig., p. 494).

(3) Cf. *supra*, pp. 259 et n. 1.

(4) Cf. *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 50-51. La fiction de la *traditio* de père en fils se transmettra aux astrologues arabes, cf. Mashalla (VIII[e] s.) dans *CCAG.*, I, p. 82.2 ss., ἐγὼ δὲ ἐξεθέμην τὴν τοιαύτην βίβλον, συνοπτικῶς δηλώσας ἐν αὐτῇ τὰ ἀναμφίβολα καὶ τὰ τῶν λόγων κρείττονα ἀπό τε τῶν βιβλίων τοῦ Πτολεμαίου καὶ τοῦ Ἑρμοῦ, τῶν μεγάλων σοφῶν καὶ πολυμαθῶν, ὡσαύτως καὶ ἀπὸ τῶν βιβλίων τῶν καταλειφθέντων παρὰ τῶν πρὸ ἐμοῦ τοῖς παισὶν αὐτῶν εἰς κληρονομίαν. Le Livre d'El-Habīb commence ainsi (*Ch. M. A.*, III, p. 76, cf. Ruska, *T. Sm.*, p. 52 : je suis la traduction de Ruska, *ib.*, n. 2) : « Ceci est le livre de El-Habīb, qu'il a légué en testament à son fils (« das er seinem Sohn vermacht hat »); la plus grande partie de son testament porte sur toutes questions relatives à l'éducation ». Ruska fait remarquer (*T. Sm.*, p. 57) que cette forme du « testament » n'est plus ici qu'une fiction littéraire. On la retrouve à la fin du « Livre d'Apollonius de Tyane », Ruska, p. 157 : « Ich habe es so, wie es in dem Bande geschrieben war, der sich vor Hermes in der dunkeln Kammer befand, meinen Söhnen und Nachkommen hinterlassen und meinen Freunden unter den Weisen und den Söhnen der Weisen ». Je ne résiste pas, pour finir, au plaisir de citer un curieux

Pour toute autre personne, le mystère doit rester caché. *PGM.*, I, 130 : « Ne transmets à nul autre, mais cache, au nom du Soleil, après avoir été reconnu digne par le Seigneur Dieu (ἀξιωθεὶς ὑπὸ τοῦ κυρίου θεοῦ, cf. *infra*), le grand mystère que voici ». XII, 93 : « Je suis celui que tu as rencontré au pied de la montagne sainte (ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος, cf. *C. H.*, XIII, 1 ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως) et à qui tu as accordé la connaissance du nom le plus grand, connaissance que je garderai purement, sans la transmettre à personne, sauf à tes frères dans l'initiation (εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις), pour tes saints mystères ». XIII, 233 : « Selon le serment que je t'ai fait prêter, enfant, dans le temple de Jérusalem, rempli maintenant de la théosophie, tiens ce livre en secret, que nul ne le trouve » (1). Rien ne revient plus souvent, dans les papyrus magiques, que le mot κρύβε, « cache, tiens secret ». I, 41 « Cache, cache cette pratique et abstiens-toi, durant sept jours, du commerce de la femme »; IV, 922 « Tu as tout appris, cache »; 1251 « Cache,

texte dont il ne subsiste que la traduction latine (*Cat. man. alch. latins*, I, *Manuscrits... de Paris*, Bruxelles, 1939, p. 19, fol. 39-40) éditée par M. PLESSNER, *Neue Materialien*, etc. (cf. *supra*, p. 217 n. 4), pp. 109-111. C'est le prologue à l'une des versions de la *Tabula Smaragdina*, sous le titre *Liber Hermetis de alchimia*. Après un préambule du traducteur latin, où il annonce qu'il va reproduire les paroles d'Hermès d'après un livre « Galieni Alfachim » (sc. « d'Apollonius le sage » : l'erreur *Galienus* pour *Apollonius* est fréquente et *Alfachim* = *al-ḥakīn*), le prologue arabe commence en ces termes :

In libri mei tractatibus, sicut scriptura que inter Hermetis adinventa est manus in antro, id est obscuro, continebat, rei tocius radicem explanando exposui. Scripsi namque hoc meis filiis et meo generi, omnibus praeterea sapientibus· Beate igitur quisquis es ad cuiuscumque manus liber iste meus, non absque divino nutu, pervenerit, deprecor et coniuro ne eum nisi viro sapienti qui et in timore dei sit et ydoneus ad id fore videatur proferas sive ostendas. Nam hoc est consciltum (?) quod deus creavit in mundo, quodque Hermes omnibus gentibus occultum habuit atque moriens in manu sua reposuit in antro. Fecitque Telesmum, id est secretum, super hoc quod nisi sapienti non patebit, qui celet illud sicut fecit Hermes, pater noster, qui noster fuit magister, capudque (l) *omnium mundi doctorum. Celate ergo hoc filii mei sicut fecit Hermes, nec ostendatis illud alicui maligno nec insocietis vobis in hoc negotio quempiam malum. Si enim mandatum dum vixeritis tenueritis, super omnem orbem terrarum divites post deum eritis. Et sunt hee littere que fuerunt scripte in fine libri Galieni ipseque inexplanate.*

Cum ingredirer in antrum, accepi tabulam caradi que fuit scripta inter manus Hermetis, in qua inveni scriptum... Suit la *Tabula Smaragdina* selon le texte de la « Vulgate ».

On reconnaît dans ce morceau un grand nombre des *topoi* analysés dans le présent chapitre : la caverne au trésor, le testament légué aux fils et à la famill, la recommandation du silence, la légende selon laquelle Hermès lui-même a caché le livre pour qu'il ne fût pas exposé aux profanes, la promesse de jouir, si l'on garde jalousement le secret, d'une « richesse » quasi divine.

(1) Cf. *supra*, p. 344, n. 1 et 2.

l'opération est achevée »; 1873 « N'enseigne à personne »; 2512 « Cache »; 2517 « Cache, mon fils (υἱέ »); XII, 32 « Tiens ceci en dépôt dans un lieu secret comme un grand mystère (ὡς μεγαλομυστήριον), cache, cache »; XIII, 755 « Cache, l'ayant appris, enfant, le nom aux neuf lettres ».

Par contre le disciple a droit à une *traditio* complète. *PGM.*, XII, 27 « Je t'écris cette recette d'après le meilleur de ma science (κατ' εἰδός), sans rien te refuser (ἀφθόνως), afin que tu saches tout et n'aies plus besoin d'aucune recherche ». La seule condition exigée de l'élève, c'est qu'il soit « digne » (ἄξιος, *dignus*). Ce mot même n'est peut-être pas assuré au début de la recette d'immortalité (1), mais on a I, 30 « après avoir été reconnu digne (ἀξιωθείς, *dignatus*) par le Seigneur Dieu », et bien d'autres exemples, colligés par Norden (2), Boll (3) et Reitzenstein (4) prouvent la nécessité de cette condition. Elle dérive sans doute des usages propres à tout organisme clos et jaloux de ses secrets, école, secte ou corps de métier. La *dignatio* implique alors, en général, une épreuve à la suite de laquelle le novice est solennellement admis : le *dignus es intrare* de Molière est le dernier et plaisant vestige de ces usages ancestraux. Mais la *dignatio* implique aussi, du moins à l'époque hellénistique, une faveur spéciale de la divinité qui reconnaît comme digne celui qui postule l'initiation. Il est ἀξιωθείς, *dignatus, destinatus, vocatus* (5) : bref, c'est le dieu lui-même qui l'appelle et le reçoit. On est prophète par la grâce de Dieu.

Telle est bien, semble-t-il, la forme littéraire à laquelle se rattache le *logos* hermétique. Cette forme ne vient pas de la Grèce. Socrate, il est vrai, s'entretient avec des jeunes gens. Mais, sauf dans le colloque de Diotime et de Socrate (Socrate étant alors le disciple), l'élève n'est pas initié, le cadre du dialogue ne fait pas songer à un mystère, les relations du maître avec l'élève ne sont pas celles d'un père avec son fils. L'expression ὦ παῖ revient sans doute à plusieurs reprises dans l'œuvre de PLATON : *Phèdre* 267 c (Socrate à Phèdre), *Sophiste* 237 a (l'Étranger à Théétète), *Théétète* 151 e (Socrate à Théétète), *Philèbe* 15 a (Socrate à Protarque). Dans tous ces cas, le sens est simplement « mon garçon, mon jeune

(1) Dieterich lisait ἀξίῳ μύστῃ, mais le papyrus porte αξιω μυσται et Preisendanz lit ἀξιῶ, μύσται.

(2) *Agnostos Theos*, pp. 290 ss.

(3) *Offenbarung Joh.*, p. 8 et 136, n. 1.

(4) *HMR*^{3}, pp. 252 ss. : « Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Verklärung ».

(5) Cf. REITZENSTEIN, *HMR*^{3}, *l. c.*

ami », et le ton de l'entretien n'est pas du tout celui d'un sermon. Je ne vois qu'un exemple où ὦ παῖ peut, et doit peut-être, se traduire « mon fils », parce qu'il s'agit, cette fois, d'un sermon, d'une instruction morale à un jeune homme qu'on veut redresser. C'est un passage des *Lois* (X, 888 a), dans la fameuse homélie à celui qui ne croit pas aux dieux : « Mon fils, tu es très jeune; quand tu auras un peu vécu, l'âge te fera penser le contraire de ce que tu penses maintenant. » Mais, en fait, ce jeune homme n'est pas un disciple, et, le fût-il, cet exemple unique ne compte guère.

En revanche, ce type de la *traditio* semble avoir été de règle en Égypte depuis l'antiquité la plus haute. Aussi bien est-ce en Égypte qu'il a longtemps correspondu à une réalité : le père enseignait son propre fils. Comme la plupart des ouvrages hellénistiques relatifs aux sciences occultes sont des productions égyptiennes, il y a tout lieu de penser que c'est à ce genre littéraire égyptien que les auteurs occultistes ont emprunté leur décor. Or, nous l'avons marqué plus d'une fois, l'hermétisme populaire (astrologique, alchimique, etc.) a précédé l'hermétisme philosophique. Quand donc le Trismégiste voulut se mêler aussi de philosophie, le genre littéraire était tout constitué : il suffisait d'insérer dans ce cadre préexistant, non plus des recettes d'astrologie ou de magie, mais des thèmes philosophiques conduisant à l'élévation (1).

Et, de fait, si l'on n'a regard qu'au décor, il n'y a aucune différence entre les productions de l'occultisme hellénistique et celles d'Hermès philosophe. Dans ces dernières également, on voit un maître (Hermès) instruisant un élève, Tat, qu'il appelle son fils, et qui est en réalité — du moins selon la fiction hermétique — son propre fils. Or voici un fait étrange et significatif : Tat n'a pas d'existence en dehors de l'hermétisme. Il n'a nulle part au culte, on ne connaît de lui ni sanctuaire ni statue ni rites d'aucune sorte, il n'est mentionné, que je sache, dans aucune autre littérature que l'hermétique. *Tat* n'est, au vrai, qu'un double de *Thoth*-Hermès, et un double qu'on lui a donné pour sacrifier à la fiction quasi obligatoire de la *traditio* de père en fils. Hermès nomme Tat son fils parce que Tat l'est en effet; mais il est plus vrai encore qu'on a pourvu Hermès d'un fils parce qu'Hermès est éminemment le scribe maître de sagesse, qu'il a donc pour fonction d'enseigner, et que toute science ou toute sagesse se transmet normalement, en Égypte, de père en fils.

(1) Cf. sur ce point *Rev. Et. Gr.*, LV (1942), pp. 77 ss.

Deux passages de la *Korè Kosmou* montrent combien ce lieu commun a de force dans l'hermétisme. L'un concerne une *traditio* indirecte qui, par l'intermédiaire de Kaméphis, va d'Hermès à Isis, puis de celle-ci à son fils Horus (§ 32) : « Prête l'oreille, mon fils Horus, car tu entends ici la doctrine secrète que mon aïeul Kaméphis entendit de la bouche d'Hermès, le mémorialiste qui relate tous les faits, <et moi je l'entendis> de la bouche de mon ancêtre Kaméphis quand il m'honora du don du Noir Parfait : toi, maintenant, tu l'apprends de ma bouche. » L'autre concerne une *traditio* directe d'Hermès à ses disciples, Tat et Asklépios (§ 6) : « Et là-dessus, il (Hermès) s'éleva jusqu'aux astres pour faire escorte aux dieux ses cousins. Mais il laissait des successeurs : Tat, à la fois son fils et l'héritier de ces enseignements; puis, peu après, Asklépios dit Imouthès, selon les desseins de Ptah-Héphaistos, d'autres encore, tous ceux qui, par le vouloir de la Providence reine de toutes choses, étaient destinés à s'enquérir avec une exactitude scrupuleuse de la doctrine du ciel ». On n'a pas à discuter ici sur le caractère divergent de ces deux traditions : qu'il suffise de reconnaître le thème. A l'origine, dans des temps très anciens, un dieu ou prophète révélant; puis, par une suite de disciples fidèles, la transmission continue de la doctrine jusqu'au dernier prophète élu de Dieu (1).

D'autre part, toutes les conséquences de cette fiction première se retrouvent ici ou là dans les *Hermética :* le livre caché (*K. K.*, 5, 7-8), la *traditio* du mystère au vrai fils (*C.H.*, XIII, 1-3), le droit du fils à ce qu'on lui dise tout ἀφθόνως (*C.H.*, XIII, 3 μὴ φθόνει μοι, πάτερ, *Ascl.* 1 *nulla invidia*), l'exclusion des profanes (*C.H.*, XVI, 2, *Ascl.* 1), la loi du silence (*C.H.*, XIII, 2 τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, 16 τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ, 22; *Ascl.*, 32 (p. 72.2 Th.) *et vos,... intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate*), etc. Le décor hellénistique est donc indéniable : nous en avons montré l'origine.

(1) Noter l'insistance : Πτανὸς καὶ Ἡφαίστου (sur ce καὶ équivalent à un trait d'union, cf. *Vivre et Penser*, II, 1942, pp. 56-57) βουλαῖς... βουλομένης τῆς πάντων βασιλίδος προνοίας. C'est un trait important : les prophètes successifs doivent être élus par la divinité suprême, qui elle-même leur donne l'inspiration. Cela revient à dire : « Moi qui parle ici, je parle en prophète élu et inspiré. Il faut donc m'écouter. » Ainsi le prophète anonyme (Hermès) de C.H. I. a-t-il soin de rappeler qu'il a reçu mission du *Noûs*, I, 26 ss. Voir aussi XIII, 13, ἵνα μὴ ὦμεν διάβολοι τοῦ παντὸς εἰς τοὺς πολλούς, < ἀλλ' > εἰς οὓς ὁ θεὸς αὐτὸς θέλει.

CONCLUSION

Est-il permis d'énoncer quelques idées générales? Le lecteur les attend peut-être, en conclusion d'une étude qui fut surtout d'analyse. Du moins faut-il essayer de dégager les faits les plus remarquables.

1) En ce qui concerne l'hermétisme populaire, c'est-à-dire les écrits de sciences occultes qui ont fait l'objet du présent travail, il apparaît tout d'abord que cette littérature hermétique n'eut rien de propre et d'original. Le nom d'Hermès a couvert un mouvement qui se rencontre, tout identique, sous le patronage d'autres prophètes. L'alchimie d'Hermès — du moins ce qui en transparaît dans les citations — ne diffère pas de l'alchimie d'Ostanès. La botanique astrologique d'Hermès ne se distingue en rien de celle qui est attribuée à d'autres maîtres (Salomon, Alexandre, Ptolémée, etc.) : elle se fonde sur la même doctrine des vertus cachées (sympathies et antipathies), elle relève des mêmes croyances à la puissance des astres ou des dieux des astres, elle met en œuvre les mêmes pratiques. Les recettes magiques d'Hermès sont en tout semblables à celles, par exemple, d'Apollonius. Bref, dans ce domaine, Hermès paraît n'avoir été qu'un des prête-noms dont on se sert à l'époque hellénistique pour contenter le besoin de révélation qui travaillait alors un si grand nombre d'esprits. J'ai fait du nom d'Hermès et de la littérature hermétique le centre de mon enquête parce que je devais limiter mon objet et que, dans l'exploration d'une forêt sauvage encore, il me fallait un point de repère. Mais le résultat n'eût pas été différent si, comme d'autres savants, j'avais choisi pour auteurs les « mages hellénisés » (Zoroastre, Ostanès, Hystaspe), ou les prophètes juifs (les écrits salomoniens couvrent également le triple champ de l'astrologie, de l'alchimie et de la médecine occulte), ou même Apollonius de Tyane. D'un mot, il n'y a pas d'occultisme proprement hermétique, en ce sens que les écrits du

Trismégiste sur ces matières n'apportent rien de neuf. De là vient que, pour donner l'intelligence de la littérature hermétique, j'ai dû, souvent, déborder le cadre, emprunter à d'autres traditions.

2) Si donc l'on demande quel est l'intérêt de l'hermétisme occulte, on voit aussitôt que le problème recule, et qu'il faut donner à la question une portée plus vaste : quel est l'intérêt de ce mouvement tout ensemble scientifique et religieux — pour faire court, je le nomme occultisme — qui a exercé tant d'influence à la période hellénistique et gréco-romaine? De ce grand nombre de textes que j'ai voulu citer pour que le lecteur pût en juger lui-même, quelle impression se dégage?

Je sais bien qu'il y a toujours quelque imprudence à se porter aux généralisations, et qu'elles déplaisent à maints esprits. L'historien doit se borner à décrire : c'est au lecteur ensuite à tirer, s'il lui plaît, les leçons de ce qu'on lui expose. Mais cette méthode est aussi la plus facile; et ces grands scrupules qu'on montre pourraient bien n'être qu'un voile sous lequel on cèle sa paresse. On ne veut pas s'imposer à soi-même le dur effort de comprendre : et l'on décide alors que cet effort d'intelligence ne relève pas de l'histoire parce qu'il outrepasse les faits. Néanmoins, me fortifiant de beaux exemples modernes (1), j'aime mieux encourir ici le reproche d'imprudence que de paresse. Encore nè s'agit-il, évidemment, d'aucun jugement de valeur. Je voudrais simplement marquer les traits qui m'ont frappé davantage.

3) Le premier et le plus apparent est qu'il n'y a plus de séparation entre science et religion. Distinguer rigoureusement ces deux domaines, définir avec précision ce qui revient à la connaissance du monde et ce qui revient à la connaissance du divin, dégager l'ordre rationnel de la gangue mythologique, ç'avait été, on le sait bien, l'une des grandes conquêtes de la philosophie grecque depuis les présocratiques. Ces domaines sont de nouveau confondus, et ils le sont dans leur principe même puisque, désormais, la science, toute science, ne peut être obtenue que d'un dieu ou d'un prophète théopneuste, qui la donne par révélation. C'est là le fait essentiel. Tout le reste en dépend.

Cette révélation, on l'a vu, peut affecter bien des formes. Toute-

(1) Ainsi les conclusions de M. Cumont en ses *Religions Orientales dans le paganisme romain* et de M. Rostovtzeff dans *The Social and Economic History of the Roman Empire.*

fois, de quelque manière qu'elle se présente, et sous réserve des modes littéraires qui souvent ont dû influer sur cette présentation, l'on reconnaît généralement une même doctrine fondamentale. Qu'il s'agisse d'astrologie, de thérapeutique, d'alchimie, voire de magie, une même figure du monde se dessine, d'où résulte une même façon de comprendre et la science et la religion.

Cette doctrine du monde manifeste une réaction contre la science abstraite. Elle est à l'opposé d'une science de type mathématique, dans laquelle tout phénomène se réduit à une formule, et tout l'ensemble des phénomènes à un ordre de formules intelligibles à la seule pensée. Sans doute, ce type de science n'a-t-il jamais prévalu dans l'antiquité. Mais on y avait fait une part aux études mathématiques et, pendant longtemps, il n'avait pas semblé qu'un homme cultivé pût les négliger. Or il faut bien avouer que la doctrine nouvelle s'oppose résolument à l'appareil scientifique traditionnel dans les écoles, où il était condensé dans le « cycle des études ». On voit bien pourquoi. Les études mathématiques ne faisaient appel qu'à la raison; elles prétendaient aboutir sans un recours direct à la divinité. Elles corrompent dès lors la vraie « philosophie » : « Je puis te le déclarer en effet par manière de prophétie », dit Hermès dans l'*Asclépius* (c. 12), « il n'y aura plus après nous aucun amour sincère de la philosophie, qui consiste dans le seul désir de mieux connaître la divinité par une contemplation habituelle et une sainte piété. Car beaucoup déjà la corrompent d'une infinité de manières... Par un astucieux travail ils la mêlent à diverses sciences inintelligibles (*non comprehensibiles*), l'arithmétique, la musique et la géométrie » (1).

D'autre part la science nouvelle n'est pas moins éloignée de la science de type aristotélicien où les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres par le moyen d'une hiérarchie de genres et d'espèces, les genres inférieurs servant en quelque sorte de matière aux supérieurs pour former un système abstrait, depuis l'être tout matériel, inerte, insensible, irraisonnable, jusqu'à la Cause Première immatérielle, pure Pensée sans cesse consciente d'elle-même, sans cesse en activité, qui cependant ne dirige point le monde par un contact direct, mais grâce à un ensemble de lois.

De ce point de vue il semblerait que la tendance à l'unité,

(1) Allusion peut-être aux néopythagoriciens. Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon* (2, 4), se plaint que le Pythagoricien auquel il s'était adressé pour apprendre la sagesse eût exigé de lui qu'il s'instruisît d'abord de la musique, de l'astronomie et de la géométrie.

qui avait caractérisé les philosophies de Platon et d'Aristote, eût disparu entièrement. On l'a dit plus haut (pp. 195 s.), l'universel a fait place au phénomène singulier, à l'individu concret. Et comme, dans cet individu, c'est à la propriété la plus étrange que maintenant l'esprit s'arrête, on ne voit pas comment, sur de telles bases, se pourrait constituer une science.

4) Cependant, de ce grand nombre de propriétés étranges que l'on s'est plu à recueillir, voici que, de nouveau, l'unité va sortir. Ce ne sera plus une unité abstraite. Le monde ne sera pas un en ce sens qu'il se présenterait comme un ordre de formules ou un système de lois. Ce sera une unité entre choses concrètes. Car on ne verra, dans l'univers, que des individus concrets. Les corps célestes dans l'éther, les êtres des trois règnes dans l'air, dans l'eau et sur la terre, ne seront plus considérés sous les espèces du nombre ou de qualités très générales en tant qu'ils sont susceptibles de changement, de mouvement local ou d'animation : en réalité tout être individuel apparaît désormais comme un être *vivant,* doué de propriétés particulières qui le singularisent et lui permettent d'agir, d'une certaine manière qui n'est qu'à lui, sur les autres individus. Ces propriétés d'action et de réaction des êtres concrets les uns sur les autres, nous les formulerions aujourd'hui en termes de chimie ou de radio-activité : pour les anciens, ce sont des « vertus occultes », des forces étranges, inexplicables par les seules raisons naturelles. Et cependant, maintenant que toute la science tourne autour de ces forces et de leur emploi, il importe extrêmement de les connaître et de les expliquer. D'où viendra l'explication?

5) C'est ici qu'intervient la doctrine des astres qui a joué un si grand rôle à partir du III^e^ siècle avant notre ère. J'ai cité déjà bien des textes. En voici un dernier, de l'*Asclépius* (ch. 2-3), qui résume excellemment ce que je veux définir :

« Tout descend du ciel sur la terre, dans l'eau et dans l'air... Tout ce qui descend d'en haut est générateur; tout ce qui s'épanche vers le haut est nourrissant. La terre, qui est seule à demeurer en repos dans son lieu, est le réceptacle de toutes choses... C'est donc là le Tout qui, comme il t'en souvient, contient tout et qui est tout... (c. 3). Le ciel donc, dieu perceptible aux sens, gouverne tous les corps, dont l'accroissement et le déclin ont été commis à la charge du soleil et de la lune... Or, de tous ces corps célestes dont je viens de parler, qui sont tous gouvernés par le même Dieu, il se répand de continuels effluves à travers le monde et à travers l'âme de tous les genres et de tous les individus d'un bout à l'autre de la nature. »

Et encore, dans un langage plus sibyllin (c. 24) :

« Ignores-tu donc, Asclépius, que l'Égypte est la copie du ciel, ou, pour mieux dire, le lieu où se transfèrent et se projettent toutes les opérations que gouvernent et mettent en œuvre les forces célestes? »

De la constatation des vertus occultes et de la doctrine astrale est né l'occultisme hellénistique (1). Les vertus occultes ont fourni les données immédiates de cette « science », c'est-à-dire le phénomène qui, aux yeux du *physikos,* est susceptible d'être utilisé pour quelque opération de télestique ou de médecine, d'alchimie ou de magie. La doctrine astrale offre le principe d'explication. C'est que toutes ces relations de sympathie ou d'antipathie entre les corps terrestres dépendent, en réalité, d'effluves émanés des corps célestes. Il s'établit ainsi, de tel astre à tel animal, à telle plante, à telle pierre — il faudra ajouter, en magie : à tel signe ou « caractère » — une chaîne verticale qui, selon le mot de l'*Asclépius,* « traverse le monde ». Et l'on devra tenir compte encore des jours et des saisons, car ces influences varient selon les moments de la durée. Comme ces énergies astrales s'étendent à la terre entière et à tous les êtres concrets sur cette terre, il en résulte que les diverses parties du monde sont ainsi reliées par une sorte de réseau de forces, que ce qui se passe ici-bas est comme la projection de ce qui se passe là-haut, c'est-à-dire des sympathies et antipathies qui subsistent

(1) Sympathie (ou antipathie) occulte et astrologie ne sont pas nécessairement liées (cf. déjà *supra,* p. 90, n. 1). En bien des cas, on s'est borné à la constatation des vertus occultes, par exemple des propriétés actives de telle plante sur telle autre, sans faire appel, pour les expliquer, à la doctrine astrologique, ou en les expliquant par les lois purement physiques qui régissent la nature de cette plante. C'est ainsi qu'un botaniste arabe qui s'inspire évidemment de science grecque, ayant constaté l'action des cendres de la rue sur la croissance de la violette (si, par exemple, on fume le pied de la violette avec les cendres de la rue) explique cette propriété par la loi de contrariété entre ces deux plantes : la rue est chaude, sèche, bannit le sommeil, réchauffe l'estomac et y fait naître des vapeurs chaudes qui montent au cerveau, etc. ; au contraire, la violette est froide, humide, somnifère, elle chasse du cerveau les vapeurs chaudes et calme la migraine (chaude). Cf. Ernst Bergdolt, *Beiträge zur Geschichte der Botanik im Orient I : Ibn Wahhschija, Die Kultur des Veilchens (Viola odorata L.) und die Bedingungen des Blühens in der Ruhezeit* (Berichten der Deutschen Botaniken Gesellschaft, 1932, Bd. L, Heft 6). Je dois cette référence à M. L. Massignon. Voir aussi dans Théophraste, π. ὀσμῶν, c. 13 (III, p. 91 Wimmer), l'explication du fait que les peaux de bêtes sentent plus fort en la saison du rut : θαυμαστὸν δὲ καὶ ἴδιον τὸ συμπάσχειν τὰς τραγέας (sc. δορὰς = peaux de bouc), ὅταν ἡ ὥρα καθήκῃ τῆς ὁρμῆς. Il en donne une raison naturelle : une partie de la δύναμις, de l'ὑγρότης, qui, chez l'animal vivant, incite au rut est demeurée dans la peau ; dès lors, en la saison du rut, cette δύναμις agit encore dans la peau morte. Cf. J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff,* 1923 (*supra,* p. 90, n. 1), p. 58.

entre les astres mêmes, qu'ainsi enfin le monde apparaît de nouveau comme un grand Tout merveilleusement Un, dont l'unité se fonde désormais, non plus sur un principe abstrait, mais sur des affinités réelles, bien que mystérieuses et en quelque sorte divines.

6) Comment connaître ces affinités? Puisqu'elles proviennent du ciel lui-même, puisqu'aussi, comme je l'ai marqué dans l'Introduction, on se défie de la raison et ne veut plus en croire qu'un Dieu ou un prophète inspiré, il faut bien les demander à une révélation : « Le roi Néchepso, tout homme fort sensé qu'il était et en possession de tout pouvoir magique, n'a cependant point reçu d'une voix divine aucun des secrets que tu veux apprendre : doué d'un naturel sagace, il avait compris les affinités des pierres et des plantes avec les astres (συμπαθείας λίθων καὶ βοτανῶν), mais il n'a pas connu les moments et les lieux où il faut cueillir les plantes. Or la croissance et le dépérissement de tous les fruits de la saison dépendent de l'influx des astres ». Ainsi parle Asklépios au médecin Thessalos au cours de la révélation qu'il lui accorde (1). On voit aussitôt quelle conséquence tout à fait importante découle de ce principe. C'est que, en fait et en droit, la science n'est plus distinguée de la religion; l'exercice de piété prend désormais la place de l'effort rationnel; la connaissance des secrets divins qui est, au vrai, une illumination, cette connaissance d'un type nouveau qu'on est convenu de nommer *gnose* pour la distinguer de la connaissance purement rationnelle, est en fonction directe de la piété. Retournant le mot d'un ancien, Bousset a justement résumé le phénomène dans cette formule : *novit qui colit.*

7) Cela est vrai de l'hermétisme philosophique. C'en est même le trait commun, si divers que soient par ailleurs les *logoi* du *Corpus Hermeticum.* Mais ce caractère n'est pas moins apparent dans l'hermétisme occulte, et, plus généralement, dans l'occultisme hellénistique. Écoutons, à propos de l'astrologie, le poète Manilius (II, 113 ss.) :

« Qui pourrait connaître le Ciel si le Ciel lui-même n'en avait donné la science, qui pourrait trouver Dieu si l'on n'était soi-même une parcelle de la divinité? La masse énorme de ce globe qui s'étend à l'infini, ces chœurs des astres, cette voûte enflammée du monde, et cette guerre que se font l'une à l'autre les étoiles, qui pourrait les discerner, enfermer ce spectacle immense dans l'étroit volume du cœur, si la nature n'avait donné à nos esprits des yeux d'une telle force, si elle n'avait elle-même, tournant vers soi notre âme qui lui est apparentée, commandé un si grand ouvrage, si enfin

(1) *CCAG.*, VIII, 3, p. 137. 15 ss.

ne venait du Ciel ce qui nous appelle au Ciel pour une sainte conversation avec le Ciel? »

C'est par la prière et l'ascèse, singulièrement par un jeûne de trois jours, que le médecin Thessalos s'apprête à recevoir du dieu Asklépios la science botanique qu'il en attend : car il s'agit là d'un acte de religion, d'une *unio mystica;* il faut que le disciple soit pur pour ce grand moment. Quant à la magie, un simple regard dans le recueil de Preisendanz suffit pour qu'on y discerne le rôle éminent que joue, dans chaque recette, la « préparation » : jeûne, abstinence des plaisirs charnels, prières, sacrifices, l'un ou l'autre de ces éléments ou tous ensemble sont choses habituellement requises du magicien s'il veut réussir dans l'opération. Mais le texte le plus significatif est sans doute celui que nous lisons dans le *Compte Final* de l'alchimiste Zosime (*supra*, pp. 280-281). Ne l'oublions pas, cet écrit n'est pas originellement un ouvrage de dévotion. Zosime n'a pas pour dessein de former Théosébie à la piété, il veut lui enseigner la doctrine alchimique des teintures. Néanmoins, comme il est persuadé que la science de l'alchimie ne s'acquiert que par un don divin, qu'on ne peut rien obtenir sans une aide directe et efficace de Dieu lui-même, c'est tout naturellement qu'il en vient à des conseils de sagesse et de recueillement. Pour connaître les secrets de l'Art, il faut trouver Dieu; pour trouver Dieu, il faut rentrer en soi-même, faire taire les passions. Nous ne cessons de nous agiter, de chercher en dehors de nous ce qui, en vérité, est en nous. Ce défaut vient de la matière. Que l'âme donc se libère de la matière, se concentre au fond d'elle-même, où Dieu est présent. C'est en cela que réside la perfection (τελείωσις), telle que la définit Hermès dans le *Cratère :* recevoir le baptême de l'Intellect, puis, grâce à cet Intellect qui réforme notre entendement et nous munit de facultés nouvelles, participer à la gnose. Alors, se connaissant soi-même, on connaîtra Dieu, et, connaissant Dieu, on connaîtra aussi les teintures les plus excellentes. Car tout savoir se résume en cet unique savoir : qui communique avec Dieu puise à la source même d'où toute vérité découle.

Voilà certes le trait le plus original de la littérature mi-scientifique, mi-religieuse que nous avons analysée en ce volume. Sans doute la piété à laquelle elle conduit présente des formes bien diverses. Les effluves émanés des astres ont pu être personnifiés en des êtres démoniaques ou du moins rapportés à des démons, qu'il s'agissait alors de se concilier par des rites sacrificiels et des

formules de prières. D'autres fois au contraire, ces effluves astraux étaient tenus pour des émanations directes du Dieu Premier, et la piété consistait, dans ce cas, à s'unir à l'Esprit divin, à se fondre dans cette Vie sans limites immanente en tous les êtres, partout présente bien qu'invisible, présente à l'œil de l'âme quand on a mortifié les passions et qu'on s'est recueilli au fond de soi-même. L'une de ces voies de piété menait à une démonologie de plus en plus complexe où le monde hellénisé, en son déclin, retrouvait en fait les conceptions les plus primitives et les plus sauvages du temps de ses origines. L'autre menait à une contemplation toute pure et spirituelle qui allait, par certains traits, rejoindre le christianisme. Il n'est pas impossible que les mêmes âmes païennes aient suivi tour à tour ces deux voies, qu'après s'être plongées dans les opérations de la magie la plus grossière elles se soient perdues ensuite dans des élans d'amour pour le Dieu hypercosmique. On rencontre, dans l'Empereur Julien, de telles disparates.

Et c'est là, en définitive, que réside l'intérêt principal de nos écrits : ils nous mettent dans un contact direct avec la réalité humaine. On peut n'avoir qu'un goût médiocre, aujourd'hui, pour l'occultisme et la magie. Mais est-ce bien la question? Il s'agit de comprendre. On cherche à se représenter les sentiments, les croyances, les raisons de vivre et d'agir en ces temps de l'Empire romain où, réunis en apparence sous un même prince, soumis aux mêmes lois, formés dans les mêmes écoles, parlant tous grec ou latin, les hommes en vérité s'opposaient les uns aux autres par des contrastes infinis en ce qui touchait leur vrai fond, dans ces régions de l'âme où naissent les vrais motifs de la conduite. Plus on considère la vie spirituelle dans l'Empire décadent, plus on la voit diverse. L'unité n'était que de surface : elle n'avait point gagné les âmes, il n'y avait point de communion.

On s'est souvent demandé comment l'armature extérieurement si solide du monde romain a pu s'écrouler si vite sous les coups des Barbares. La profonde diversité des esprits et des âmes m'en paraît une des causes les plus fortes. Selon une image qu'on goûtait alors, la civilisation dans l'Empire était une tapisserie. J'ai eu dessein dans ce livre d'en montrer l'un des aspects les moins connus encore, et qui méritait sans doute qu'on le mît en lumière.

APPENDICE II

(cf. p. 38, n. 1).

LA « CONFESSION » DE CYPRIEN LE MAGE

A) BIBLIOGRAPHIE DE CYPRIEN D'ANTIOCHE (ordre chronologique)(1).

THEODOR ZAHN, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage,* Erlangen, 1882. Histoire de la légende. Édition et traduction de textes.

O. von LEMM, *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien,* St. Petersbourg, 1899.

R. REITZENSTEIN, *Cyprian der Magier* (*Nachr. von der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen,* phil.-hist. Kl., 1917, 1, pp. 38-79). Genèse et évolution de la légende.

H. DELEHAYE, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage* (*Analecta Bollandiana,* XXXIX, 1921, pp. 314-332). Relation entre le Cyprien historique et le Cyprien de la légende.

R. REITZENSTEIN, (*Arch. f. Rel.-Wiss.,* XX, 1920/21, pp. 236 s.). Courte note où l'auteur, à la suite de son article des *NGG,* observe que tous les noms qui apparaissent dans la légende de Cyprien sont connus par des textes littéraires, ce qui corrobore la thèse de l'origine littéraire de la légende.

L. RADERMACHER, *Cyprian der Magier* (*Arch. f. Rel.-Wiss.,* XXI, 1922, pp. 233 ss.). Corrobore la thèse de Reitzenstein quant à la légende de Cyprien et de Justine, montrant qu'il s'agit là d'un « motif » populaire qu'on retrouve dans Lucien, *Philops.* 14 et dans les papyrus magiques.

ID., *Griechische Quellen zur Faustsage, Der Zauberer Cyprianus, die Erzählung des Helladius, Theophilus* (*S.-B. der Wiener Ak.,* 206, 4, 1927, 277 pp.). Nouvelle édition des textes grecs relatifs à

(1) Je n'ai pu consulter V. RYSSEL, *Der Urtext der Cypriansage, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen,* CX, 1903.

la légende de Cyprien-Justine et d'autres textes (grecs) concernant des légendes similaires, avec introduction, traduction et commentaire.

Fr. Bilabel-Ad. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Aegyptens Spätzeit* (*Veröffentlichungen aus der badischen Papyrus-Sammlungen,* H. 5, Heidelberg, 1934), pp. 32-325 (*Studien zu Kyprian dem Magier*), 448-451 (*Wiener Fragment der Kyprianlegende*). Textes coptes inédits relatifs à la *Confession* et au *Martyre* de Cyprien : état actuel du problème.

H. Delehaye, P. Peeters, M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, Fr. Halkin, *Martyrologium Romanum... scholiis historicis instructum* (*Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris,* Bruxelles, 1940), p. 417 (Sept. 26).

Les éditions des textes grecs, latins et orientaux relatifs à Cyprien sont énumérées dans :

Bibliotheca Hagiographica Graeca[2] (Bruxelles, 1909), N[os] 452-455.

Bibliotheca Hagiographica Latina (Bruxelles, 1898-1901), N[os] 2047-2051.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis (Bruxelles, 1910), N[os] 228-232.

B) Dossier de Cyprien (cf. déjà Bilabel, pp. 32-41 et 204).

I. LÉGENDE DE CYPRINE

Cette légende comporte trois écrits : (a) *Conversion*, (b) *Confession,* (c) *Martyre.*

a) *Conversion.*

Texte **grec :** (1) Cod. *Paris.* 1468, fol. 84-88 (s. XI) = *Cat. Cod. Hag. Gr. Paris.* (1896), 1468, n° 12, p. 143; Cod. *Paris.*, 1454, fol. 95-99 (s. X) = *Cat. Cod. Hag. Gr. Paris.*, 1454, n° 15, p. 126. Ed. Zahn, pp. 139 ss. (d'après *Paris.*, 1468).

(2) Cod. *Sinaiticus* 497, fol. 108r-112v (s. XI). Ed. Mrs. M. G. Gibson, *Studia Sinaitica,* VIII (1901), pp. 64 ss.

(3) Nouvelle édition de la *Conversion* dans ses trois recensions différentes, Radermacher, *S. B. Wien. Ak.,* pp. 71 ss.

Recension I = Cod. *Paris.* 1468 (P).

Recension II = Cod. *Sinait.* 497 (S).

Cod. *Paris.* 1454 (R).

Cod. *Bodley. Laud.* gr. 68, s. XI, fol. 45v-50r (O).
Cod. *Vatican.* gr. 865, s. XII, fol. 123r-125v (V^1).
Cod. *Palatin.* gr. 68, s. XIII, fol. 76v-81r (V^2).

Recension III = Cod. *bibl. Barberian. de urbe* gr. 517, s. XIII, fol. 24r-27r (B).

Texte **latin** : (1) MARTÈNE et DURAND, *Acta SS. Cypriani et Justinae martyrum* (*Thesaurus novus Anecdotorum,* III [1717], pp. 1617 ss. : d'après un ms. de Rouen; contient *Conversion, Confession, Martyre*).

(2) Autre recension *Acta Sanctor.,* Sept., VII (1760), pp. 195 ss. (contient *Conversion, Martyre*).

Textes **syriaque, arabe, éthiopien, copte, vieux slave** : cf. BILABEL, pp. 36-38.

b) *Confession.*

Texte **grec** : Cod. *Paris.* 1506. Ed. Maranus, appendice aux *Cypriani Opera* de Baluze, Paris, 1726 (t. III, pp. CCXCV ss.); Venise, 1758, col. 1105-1140 (j'ai résumé la *Confession, supra,* pp. 38 ss. d'après ce texte). Reproduit *Acta Sanctor.,* Sept., t. VII (1760), pp. 222 ss. (26 Sept.). Traduit en allemand, avec des remarques critiques, par Zahn, pp. 30 ss.

Texte **latin** : (1) J. FELL, *S. Caec. Cypriani Opera* (Oxford, 1682), appendice, pp. 54 ss. (d'après trois MSS. anglais).

(2) MARTÈNE *et* DURAND, voir *supra* (a : latin 1).

Texte **copte** : Outre quelques fragments dans des MSS. de Paris, de Londres, de Naples et de Vienne (cf. Bilabel, pp. 37-38, 43-58 [texte et traduction], 58-61 [rapports entre les MSS. de Paris, Londres et Naples], 448-451 [ms. de Vienne]), texte complet de *Confession* et *Martyre* dans le cod. Pierpont Morgan (M 609). Ed. BILABEL, *l. c.,* n° 116, pp. 65-160 (texte), 161-203 (traduction), 204-230 (commentaire). Traduit *infra,* pp. 374 ss. Texte **éthiopien** et **vieux slave,** BILABEL, pp. 37-38.

c) *Martyre.*

Texte **grec** : *Acta Sanctor.,* Sept., t. VIII (1760), pp. 242 ss.

Texte **latin** : (1) MARTÈNE *et* DURAND, voir *supra* (a : latin 1).

(2) *Acta Sanctor.,* Sept., t. VII (1760) (Quelques notices seulement).

Texte **copte** : voir *supra* (b : copte).

Texte **syriaque, arabe, éthiopien, vieux slave,** BILABEL, pp. 36-38).

On a la preuve que *Conversion* et *Confession* existaient avant 379, date du *Panégyrique de S. Cyprien de Carthage* par Grégoire de Nazianze, *Or.* XXIV, 8-12 (éd. Clémencet, Paris, 1778, pp. 441-445), car ce saint y fait allusion et, parlant du discours assez long prononcé par Cyprien le Mage pour relater ses fautes, il le désigne du terme propre de « Confession » (ἐξαγόρευσις) (1). D'autre part les trois écrits qui composent la légende ont été fondus dans un poème (hexamètres) par Eudokia, femme de Théodose II, vers 440. Il en subsiste 322 vers pour la fin de la *Conversion,* 479 pour le début de la *Confession,* rien pour le *Martyre :* éd. A. Ludwich, *Eudociae Augustae Proclii Lycii Claudiani carminum reliquiae,* 1897, pp. 24 ss. Enfin Photios au IX^e^ siècle (Phot. Bibl. cod. 184) et Siméon Métaphraste au X^e^ (Migne, t. 115, 847 ss.) ont retravaillé la matière.

II. PRIÈRES DE CYPRIEN

Pour le détail, cf. Bilabel, pp. 38-40. Je n'indique ici que l'essentiel.

1) Textes **latins.** Deux prières, *Oratio Cypriani Antiocheni pro martyribus* et *Oratio Cyp. Ant. quam sub die passionis suae dixit.* Ed. Baluzius (Paris, 1726), en appendice aux *Opuscula*, p. XXXI ss.; éd. de Venise (1758), col. 797-802. Rééditées par Hartel (*CSEL,* III, 3) append., pp. 144-151 (la 1^re^ d'après un ms. du X^e^ siècle, la 2^e^ d'après un ms. du VIII^e^ siècle, cf. *Praefatio,* p. LXIV). La 1^re^ prière n'existe pas en grec, la 2^e^ (la plus longue) ne correspond pas au texte grec édité par Bilabel, pp. 236 ss.

2) Texte **arabe.**

Oratio sancti Cypriani... adversus daemones, précédant une traduction arabe de la lettre d'Abgar d'Édesse. En deux recensions, l'une courte, l'autre longue.

(*a*) Rec. *courte :* (α) cod. arab. *Vatic.* 51, 2 : édité, après Mai, par A. Grohmann ap. Bilabel, pp. 250 ss.

(β) Papyrus de Heidelberg PSR 820, 819, 818 (fragments du même texte) : édité par Grohmann, *l. c.* Ce texte arabe est bien la traduction (avec variantes) du texte grec édité par Bilabel, pp. 236 ss.

(1) Il y a cette différence entre le récit de la légende dans Grégoire et ce même récit dans nos textes, que, dans Grégoire, c'est Cyprien lui-même qui tombe amoureux de Justine, alors que, dans *Conversion,* Cyprien ne fait que mettre son art magique au service du jeune Aglaïdas, amoureux de Justine, et que, dans *Confession,* Aglaïdas et Cyprien sont également épris de la jeune fille.

(*b*) Rec. *longue :* cod. arab. *Paris.* suppl. 95, fol. 104v-111v. Inédit. Traduction française dans R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français,* VI (*Les prières de S. Cyprien et de Théophile*), Paris, 1896, pp. 38-52.

3) Texte **éthiopien,** cf. BILABEL, p. 39. Le texte du cod. Paris. traduit dans BASSET, pp. 6-24.

4) Texte **grec :** *Paris.* gr. 426 (P), *Ottobon. Vatic.* gr. 290 (O), *Vatic.* gr. 695 (V), *Panorm.* III B 25 (M), *Bodl. Barroc.* 8 (B), *Ambros.* A 56 (A), tous du XV^e^ ou XVI^e^ s.

Ed. TH. SCHERMANN, *Die griechischen Kyprianosgebete* (*Oriens Christianus,* 3, 1903, pp. 303 ss.) d'après P,O,V. Réédité (avec l'introduction de la prière dans les six MSS.) par BILABEL, *l. c.,* pp. 232-247, d'après A. Cette prière est suivie, dans A, après une première conclusion, d'une recette εἰς λῦμα ἀνθρώπου (cf. pp. 300-301); d'un *lunarium* (cf. *CCAG,* VIII, 3, pp. 179 ss.), d'un σκοπικὸν γαλυνόν (sic) (1), d'un tableau, de type connu, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. Vient enfin une dernière conclusion de la prière : BILABEL, pp. 247-249. Commentaire de la prière et des recettes, pp. 296-303.

Sous quelque forme qu'elle se présente, cette prière est manifestement dérivée de la légende et donc postérieure à celle-ci, cf. BILABEL, p. 41.

III. SECRETA CYPRIANI

Allusion seulement à ce texte **latin,** sans indication des MSS., dans J. FELL, *S. Caecilii Cypriani opera* (Oxford, 1682), p. 61. L'auteur s'excuse de ne pas reproduire cet écrit qu'il dit *superstitione foedissima et ineptis Daemonologiae mysteriis scatere.* Cf. BILABEL, pp. 40-41, qui n'a pu retrouver le texte.

IV. LIVRE DE MAGIE DE CYPRIEN

Texte **copte** d'après un papyrus de Heidelberg, Inv. n° 1684. Ed. BILABEL, *l. c.,* pp. 304-314. Traduction, *ib.,* pp. 314-319. Commentaire, *ib.,* pp. 320-325.

(1) Bilabel (p. 302, n. 1) propose Γαληνοῦ. Mais je crois qu'il faut lire simplement γαληνόν = « doux », c'est-à-dire « bon », cf. *P. Grenf.* I, 60 (IV^e^ s.) γαληνότατος δεσπότης = « très doux (bon) maître! ». Ideler (*Phys. et med. min.,* I (1841). pp. 138-143) a édité, d'un certain Andromachos, un poème (élégiaque) intitulé Θηριακὴ ἀπ' ἐχιδνῶν ἡ καλουμένη Γαλήνη où on lit (vv. 3-4) Κλῦθι, Νέρων, Ἱλαρήν μιν ἐπικλείουσι, Γαλήνην, | εὔδιον, ἣ κυανῶν οὐκ ὄθεται λιμένων· En fait, dans ce σκοπικὸν γαληνόν, il s'agit de pronostics sur la maladie d'après le jour du mois où le sujet tombe malade, cf. *CCAG.,* III, pp. 32 s., 39 s. (προγνωστικὸν περὶ ἀρρώστων· ψῆφος τῆς Σελήνης pour les 30 jours du mois), 142 s.; VIII, 4, pp. 103 s., 105 s.; X, p. 136 ss.

Dans les textes de magie copte qui suivent (BILABEL, nos 125-138, pp. 360-399), je note, n° 138, p. 399, une variante copte de la formule *sator arepo,* qui se lit ici : *aretô tenêt ôtera rôtas auter,* soit *arepo tenet opera rotas sator.* Sur cette formule magique (qui forme un carré), cf. en dernier lieu : C. HOPKINS, *The Excavations at Dura-Europos,* V (1934), pp. 159-161; G. DE JERPHANION, *La formule magique « Sator Arepo » ou « Rotas Opera »* (*Rech. Sc. Relig.,* XXV, 1935, pp. 188-225); M. DELLA CORTE, *Il crittogramma del « Pater Noster » rinvenuto a Pompei* (*Rendiconti d. Pont. Ac. rom. di archeol.,* XII, 1936, pp. 397-400); G. DE JERPHANION, *Osservazioni sul l'origine del quadrato magico « Sator Arepo »,* *ibid.,* pp. 400-404; ID., *A propos des nouveaux exemplaires, trouvés à Pompei, du carré magique « Sator »* (*C. R. Ac. Inscr.,* 1937, pp. 84-93); ID., *Du nouveau sur la formule magique Rotas Opera* (*et non Sator Arepo*), dans *Rech. Sc. Relig.,* XXVII (1937), pp. 326-335.

C) TRADUCTION DE LA VERSION COPTE DE LA *Confession* (1).
Cod. Pierpont Morgan, col. 53 r°-62 v°.

Les crochets droits indiquent un supplément fourni soit par le contexte soit par une version parallèle; les parenthèses contiennent des compléments exigés par le sens de la phrase.

(53 ro. 1) Ceci est la repentance (μετάνοια) de Cyprien le Mage (μάγος) qui devint chrétien (χρηστιανός) grâce à la Vierge (παρθένος) Justine; qui fut, par la suite, évêque (ἐπίσκοπος) dans la ville (πόλις) de Nicomédie et qui obtint, enfin, la couronne de martyr (-μάρτυρος) avec Justine, sous le roi Dioclétien, le 20 Phaopi, en paix (εἰρήνη). Amen.

..... **(53 ro. 2)** du Christ; qu'ils regardent ma détresse et mes larmes, qu'ils reconnaissent par elles l'exactitude (ἀκρίβεια) des paroles que j'ai écrites. Car, (quant à) ceux qui se complaisent à l'art des démons (-δαιμόνιον), ce qu'ils en obtiennent est vain et ridicule. En effet, aucun des démons (δαιμόνιον) ne pourra, ni vous inspirer la crainte, ni vous donner l'apaisement autant (παρά) qu'(ils l'ont fait avec) moi. Et vous ne pourrez pas, non plus (οὐδέ), pénétrer le mystère (μυστήριον) de la cause (αἰτία) de leur puissance, ni les (i. e. les démons) connaître comme moi, **(53 vo. 1)** eux que l'on nomme dieux.

(1) Je dois cette traduction à M. Malinine, cf. Préface, p. x.

Je suis Cyprien, celui qui fut consacré (ἀνάθημα), dès son adolescence, dans le temple d'Apollon et qu'on a instruit, dès l'enfance, dans les impostures que le Dragon (δράκων) accomplit. Car (γάρ) n'ayant pas encore atteint l'âge de 7 ans, je m'adonnai (déjà) aux mystères (μυστήριον) de Mithra.

Bien que je fusse, par ma naissance (γένος), un étranger (προσήλυτος) pour les Athéniens et non pas un originaire de la ville, **(53 vo. 2)** le zèle (σπουδή) de mes parents fit de moi un citoyen (πολίτης) dans ce lieu. Et (δέ) lorsque j'eus 15 ans, je servis Déméter et je marchai devant elle à la procession (ἀπο<πο>(μ)πέυω) (?) en portant des torches (λαμπάς). (Quant à) sa fille qu'on appelle « la Vierge » (παρθένος), je portai son deuil, vêtu d'habits brillants.

Je portai l'offrande (θυσία) à Pallas, celle qui réside en un lieu élevé (= l'Acropole). Je servis le Dragon (δράκων).... **(54 ro. 1)** J'allai à l'Olympe, le joyeux(?) (ἀσπασμός), qu'on appelle « le mont des dieux ». Je m'initiai aux secrets (μυστήριον) de l'Image (εἰκών), à la façon dont elle parle, (façon) qui consiste en la succession (διήγησις) des bruits qui se produisent habituellement lors d'une manifestation (φαντασία) de démons (δαιμόνιον), lorsqu'(?) ils se révèlent (σημαίνω).

Je vis en ce lieu des sortes (-τύπος) d'arbres et des herbes en puissance d'agir (ἐνεργέω), comme si (ὥστε) les dieux les regardaient. Et (δέ) je vis encore en ce lieu 4 étoiles dans lesquelles se trouvaient les vents (πνεῦμα) changeants, la succession (διαδοχή) (des saisons et) des fruits (καρπός), **(54 ro. 2)** les différents jours marqués par les puissances (ἐνέργεια) du Diable (ἀντικείμενος). Et (δέ) je vis aussi là des chœurs (χορός) de démons (δαιμόνιον), les uns chantant (ὑμνεύω), les autres, au contraire (δέ), dressant des embûches, trompant (ἀπατάω) et provoquant des troubles. Et (δέ) je vis se dresser (devant moi) l'escorte (τάξις) de chacun des dieux et des déesses.

Je passai 40 jours et 40 nuits en ces lieux, me nourrissant seulement de la sève (?) des arbres, après le coucher du soleil.

(54 vo. 1) Et (δέ) c'est de ce lieu que sont envoyés par le Roi de mauvais esprits (πονηρός, πνεῦμα) sous l'aspect de guerriers dont chacun exerce son influence (ἐνέργεια) sur (toute) la terre et sur tous les peuples (ἔθνος).

Lorsque j'atteignis l'âge de 15 ans, je fus instruit par les prêtres, par les 7 prophètes et par la prophétesse (προφήτης) du Diable, avec lesquels ce dernier s'entretient bouche à bouche. Ce sont eux, en effet (γάρ), qui procurent du travail à chacun des démons (δαιμόνιον).

Mes parents devinrent pleins d'attention (σπουδάζω) **(54 vo. 2)** pour moi quand j'eus connu toute la puissance du Diable (διάβολος). Ce dernier m'apprit comment la terre est solidement établie sur ses fondements. Il m'apprit la loi de l'Air (ἀήρ) et de l'Ether (αἰθήρ). Je visitai la mer (θάλασσα) jusqu'au (μέχρι) Tartare (τάρταρος).

Ensuite j'allai à Argos, je célébrai la fête de Héra et (là) on m'apprit comment on sépare les femmes de leurs époux et comment on jette la haine entre les frères et entre les amis. J'appris l'unité de l'Air (ἀήρ) et de l'Ether (αἰθήρ) et la façon dont la Terre **(55 ro. 1)** s'associe (κοινωνός) à l'Eau, ainsi que (κατά), d'autre part, l'Eau à l'Ether (αἰθήρ).

Et (δέ) je partis (ἀποδημέω) aussi pour une ville (πόλις) appelée Thalis (1) qui est le pays (χώρα) que l'on nomme Lacédémone. J'appris à connaître les mystères (μυστήριον) d'Hélios et d'Artémis, la loi de la lumière et des ténèbres, des astres, de (leurs) orbites, des Pléiades, des étoiles — Neter (?) (2) et de toute la cohorte (στρατία) des corps célestes (ἐπουράνιον); (je connus) quelle était leur influence (ἐνέργεια) et leur constitution (σχῆμα)..... [et les étoiles? de] **(55 ro. 2)** Cronos; elles sont plus importantes que les autres étoiles, puisque (ἐπειδή) certaines parmi elles accomplissent des orbites irrégulières.

Ensuite, j'allai chez les peuples (ἔθνος) qu'on appelle Phrygiens. J'appris d'eux à connaître la divination. Je connus le langage des barbares (βάρβαρος), la science des augures, le langage des corbeaux et des oiseaux qu'on observe (παρατηρέω), les signes (σημεῖον) des animaux et les présages, (ayant appris tout cela) des prêtres **(55 vo. 1** qui prédisent aux hommes ce (αἰτία) qui doit arriver; (je connus) les arbres qui produisent des sons et les pierres qui se trouvent sur les tombeaux (τάφος) et sur les portes. J'appris à connaître chacune de ces choses.

Et (δέ) je connus aussi les membres (du corps) (μέλος) qui font un mouvement convulsif brusque (κατὰ ... ἐνέργειαν), les nerfs qui se rétractent provoquant des démangeaisons, et d'autres qui s'accrochent l'un à l'autre; (je connus) l'art de poser un piège (βόλος) pour les paroles, les nombres (ἀριθμός) que l'on obtient par les doigts quand on les jette en avant et aussi les nombres qui **(55 vo. 2)** s'échappent soudainement (ἐξαπίνα) des lèvres des hommes.

(1) *Sic.* Probablement transcription d'une corruption ancienne déjà dans l'original grec. Il faut lire « en Elide » (ἐν τῇ Ἠλιδι), cf. *supra*, p. 39 n. 2.

(2) *Neter* : mot égyptien (pluriel) désignant probablement une constellation,

Je créai des choses avec mes paroles et je constatai qu'elles étaient réelles. Et (δέ) j'appris à reconnaître (νοέω) comme (ὡς) inexistantes en réalité des maladies provoquées (?); des serments qu'on entend, de même que ceux qu'on n'entend pas; un accord (συμφωνία), de même qu'une dispute; une lutte qui se présente comme une paix (εἰρήνη).

Rien ne me resta caché de ce qui existe sur la terre et dans l'air (ἀήρ), dans la mer (θάλασσα) et dans le monde souterrain; aucune chose (apparaissant lors) d'une manifestation (φαντασία), **(56 ro. 1)** que ce soit (εἴτε) un phénomène perceptible par l'intelligence ou (εἴτε) une chose visible aux sens (?) (ὄψις?); que ce soit (εἴτε) une imposture ou (εἴτε) une pratique d'idolâtrie (εἴδωλον); que ce soit (εἴτε) une œuvre d'art ou (εἴτε) de mécanique (μηχανικόν), ou (εἴτε) toute (autre) chose difficile à reconnaître, comme les moindres (ἐλάχιστος) des maladies que les vieilles femmes provoquent par méchanceté. Je me suis intéressé à tout cela.

J'allai encore à Memphis et à Héliopolis..... **(56 ro. 2)**. Je visitai (πεῖρα) leurs souterrains obscurs où les démons (δαιμόνιον) de l'air (ἀήρ) font leurs réunions avec les démons qui demeurent sur la terre; (j'appris à connaître) comment (κατά) ils induisent les hommes en tentation et quelles sont les étoiles où les démons se plaisent (ἡδύνω), s'ils y tombent; quelles sont les lois (νόμος) qu'ils proclament et par quel moyen, eux-mêmes, ils s'y soustraient; et comment les esprits (πνεῦμα) luttent avec les démons.

Et j'appris à connaître combien il y avait d'Archontes (ἄρχων) des **(56 vo. 1)** ténèbres et les rapports (κοινωνία) qu'ils ont avec les âmes (ψυχή) et les corps (σῶμα) privés de raison (ἄλογον) jusqu'aux poissons (y compris); et (je connus) quelle est l'œuvre accomplie par eux (les Archontes) : l'un provoquant (ἐνεργέω) la fuite d'un homme; un autre agissant sur (ἐνεργέω) l'intelligence pour que l'homme se livre à lui; un autre agissant (ἐνεργέω) sur (sa) mémoire; un autre (lui) inspirant (ἐνεργέω) la terreur; un autre (procédant) par des ruses astucieuses; un autre par surprise (ὁρμή); un autre **(56 vo. 2)** (provoquant) l'oubli; un autre qui agit (ἐνεργέω) sur la foule pour qu'elle se révolte (στάσις); et beaucoup d'autres phénomènes qui se produisent de la même façon.

J'appris à connaître le tremblement de terre, l'eau de pluie de ces lieux, une terre en train de produire et une mer (θάλασσα) couverte de vagues, sans l'action (ἐνεργέω) d'une manifestation (φαντασία) (démoniaque). [Je vis les âmes des géants enfermés dans les ténè-

bres, supportant l'ombre de (?) la terre, qui paraissaient] comme quelqu'un qui porte un lourd fardeau. Je vis des dragons (δράκων) entrer en contact (κοινωνός) avec les démons (δαιμόνιον) et **(57 ro. 1)** (je sentis) le goût amer (πικρία) du venin sortant de leurs bouches (destiné) à tuer ceux qui demeurent sur terre; (venin) dont se servent les esprits (πνεῦμα) de l'Air (ἀήρ) pour causer tous ces maux aux hommes; de même que (s'en servent) d'autres esprits tirant un profit (ἀπολαύω) (quelconque) des hommes qui se réjouissent de l'aide (βοήθεια) qu'ils obtiennent des bêtes habitant sous la terre (??).

Je vis aussi la terre soulevée par un vent (πνεῦμα) qui la maintenait suspendue au-dessus de l'eau contrairement à la substance naturelle (φυσικός) (de ces deux éléments).

(57 ro. 2) On me conduisit aussi dans un endroit (τόπος) de ces lieux où les esprits (πνεῦμα) changent selon les apparences que le Dragon (δράκων), luttant contre la loi de Dieu, invente pour eux; où ces esprits (πνεῦμα) vilains (πονηρός) se transforment, suivant (κατά) le caractère de la séduction (πλάνη), pour servir ainsi les hommes qui communient (κοινωνέω) avec eux dans ces mêmes sacrilèges (-ἀσεβής). Car (γάρ) c'est une dévotion (-εὐσεβής) sacrilège (ἀσεβής) que les hommes accomplissent dans ce lieu pour obtenir une intelligence **(57 vo. 1)** sans raisonnement (λογισμός), une justice (δικαιοσύνη) qui est une injustice et un grand ordre (κατάστασις) qui demeure dans un grand désordre (ἀταξία).

Je vis dans ces lieux : l'esprit (πνεῦμα) de mensonge ayant une apparence (μορφή) aux nombreux aspects; — l'esprit (πνεῦμα) de luxure (πορνεία) à triple face, dont une est couleur de sang, une autre couleur de toile de couverture (?) (i. e. grise ou blanche), une autre putréfiée comme sous l'action de la flamme; — aussi, l'esprit (πνεῦμα) de colère (ὀργή) qui est **(57 vo. 2)** comme une pierre (πέτρα) dure, laid et d'un aspect de bête sauvage (θηρίον); — l'esprit (πνεῦμα) de ruse avec un grand nombre de langues aiguisées les unes contre les autres, qui le recouvraient; — l'esprit (πνεῦμα) de haine qui est comme un aveugle, avec les yeux, placés derrière la tête, fuyant tout le temps la lumière; ses jambes sont suspendues derrière sa tête et il est sans intestins à cause des œuvres impitoyables qu'il accomplit....; **(58 ro. 1)** — et (δέ) aussi, l'image de l'envie (φθόνος), semblable à celle de la jalousie, mais (δέ) se distinguant seulement de celle-ci par une langue pendante comme une faucille; — et (δέ) l'esprit (πνεῦμα) de méchanceté (πονηρία) qui se présente comme un os desséché, avec une langue et un point

obscur dans ses yeux qui lancent des flèches et sont toujours prêts à faire du mal; il avait un ..... large .....; — et (?) [l'esprit d'insatiabilité à deux gueules(?) dont une ..... et] **(58 ro. 2)** l'autre sur sa poitrine (qui ressemblaient aux gueules? des) bêtes(?) (litt. : « ils, elles ») qui traînent pour elles de la terre et (?) des pierres; et (δέ) je le vis faiblir de plus en plus, car il était.....; il ne cherche à atteindre et ne dévore personne; — l'esprit (πνεῦμα) d'obstination (ἀγνώμων), (l'obstination) avec laquelle l'homme agit alors que cet esprit accorde ce qui (lui) fait (ἀρέσκω) plaisir; [— l'esprit d'impudicité??....] privé de (tout sens de) la pudeur(?) : son corps (σῶμα), en forme d'oiseau qu'on appelle « faucon » (ἅρπη), est fin; les pupilles de ses yeux **(58 vo. 1)** s'enfoncent dans (le plumage de) sa tête de sorte que (ὥστε) (l'on pourrait croire qu')elles n'existent pas du tout; — l'esprit (πνεῦμα) de commerce dont l'aspect est celui d'un nain (κολοβός) robuste, avec un corps (σῶμα) sale; il porte une jatte(?) (δίσκος), contenant tout son avoir, sur ses épaules; — et (δέ) l'image de la vanité, elle a l'apparence d'un homme bien nourri et gras, sans os du tout; — et (δέ) l'image de l'idolâtrie (-εἴδωλον), elle est un esprit (πνεῦμα) qui plane **(58 ro. 2)** sous le firmament (στερέωμα); ses ailes (s'attachent) à sa tête; il croit (pouvoir) recouvrir avec elles tout le monde, alors (δέ) qu'aucun de ses membres (μέλος) n'en est couvert; — l'esprit d'hypocrisie (-ὑποκριτής) a pris l'apparence (σχῆμα) d'un pénitent (ἀσκητής) qui endure les souffrances, qui peine et est accablé de grandes afflictions : mais (ἀλλά) celles-ci se déversent sur lui, l'entourent et deviennent tortueuses comme une corde; — l'esprit (πνεῦμα) de folie [qui se présente comme une jeune fille dévêtue] **(59 ro. 1)**, qui n'est jamais en repos; [— l'esprit de traîtrise, avec une grande langue], plus longue que tout son corps (σῶμα); — l'image de la déraison, je la vis avec une tête aussi petite qu'une noix et avec un cœur arrêté et débile; il n'a même pas assez de force pour lever la tête. Et (δέ) je vis aussi dans ces lieux l'image de la passion (πάθος) et des (autres) vices que chacun des démons fait....., partant..... (pour le) monde (κόσμος)..... [et je vis?] **(59 ro. 2)** le péché (?) et les vices, (pesant) sur le monde (κόσμος), à l'aide desquels les démons (δαιμόνιον) mesurent le monde. Je vis aussi l'apparence de la vaine gloire, de la vertu et de la justice stérile par lesquelles les démons (δαιμόνιον) ont trompé (ἀπατάω) les philosophes (φιλόσοφος) grecs (Ἕλλην); elles sont, en effet (γάρ), toutes impotentes et sans force. Certaines sont comme la poussière, tandis que (μέν.... δέ) les autres sont comme des ombres; elles **(59 vo. 1)** ne deviennent appa-

rentes que si elles cessent (d'agir). Car (ἄρα γάρ) les démons qui font agir les idoles (εἴδωλον), en induisant les philosophes grecs en erreur, sont au nombre de (?) (1) 365. Pour que toutes ces choses [.....]; je ne pourrai pas vous les dire une à une, pour ne pas (μήπως) écrire de nombreux livres; mais (ἀλλά) je vais vous (en) raconter quelques-unes qui suffiront pour rendre apparente l'ardeur (σπουδή) de mon impiété (-ἀσεβής).

Lorsque j'atteignis l'âge de 30 ans, je quittai l'Égypte pour le pays des Chaldéens, afin d'apprendre comment est l'Ether (αἰθήρ). **(59 vo. 2)**. Les gens de là-bas disent qu'il est établi au-dessus (litt. « il se dresse sur ») du Feu; mais (δέ) les Sages parmi eux prétendent qu'il demeure au-dessus (litt. « il existe sur ») de la lumière.

Et (δέ) j'en appris aussi à connaître la diversité (διαφορά) des étoiles et des plantes (dont) quelques-unes sont utiles (ὠφελέω), d'autres nuisibles (βλάπτω). Leurs chœurs (χορός) (des étoiles) sont réglés d'après la loi de la guerre (πόλεμος). On m'apprit la place de chacune des étoiles et le rapport qu'elles ont... [et je connus?...[**(60 ro. 1)** des images (?) (εἰκών?), leurs vertus particulières vis-à-vis des hommes. Et on me dénombra les 365 parties (μέρος) de l'Ether (αἰθήρ) dont chacune possède sa (propre) nature (φύσις) et entre en contact (κοινωνός) avec la force (ἐνέργεια) des substances matérielles (ὑλικός) que sont nos corps (σῶμα). Elles sont soumises à la loi de leur Archonte (ἄρχων) (respectif?) et suivent le conseil des Archontes qui donnent des signes à celui qu'ils..... et qui cachent..... **(60 ro. 2)**..... que sont les choses qu'ils font de leurs (i. e. des hommes) offrandes (θυσία) et de leurs libations. Certaines parmi elles (les 365 parties?), cependant (δέ), n'obéissent pas (πείθομαι) et (ἀλλά) gardent une attitude (διάθεσις) hostile (?) (ou « contraire »?) à la Parole de la Lumière.

On m'apprit également comment on (les) a persuadées (πείθω) à participer (μετέχειν) au dessein des êtres matériels (ὑλικός), comment on leur a fait connaître la Volonté de la Lumière et comment elles lui obéissent.

Et (δέ) je vis aussi des Médiateurs (μεσίτης) qui se trouvent parmi elles. Je fus surpris par (le nombre des) esprits (πνεῦμα) des ténèbres qui se trouvent dans l'air (ἀήρ).

(60 vo. 1). Il existe là une diversité (διαφορά) (de condition) dans

(1) Littéralement *hm* = « dans ». D'où peut-être : « en 365 (lieux, portions de l'éther?) ».

leur existence (βίος). J'appris à connaître les conventions (διαθήκη) qu'ils élaborèrent entre eux, et je fus très étonné (de constater) qu'ils s'y soumirent. Il existe dans ce lieu-là une constitution (διάθεσις), une bonne volonté (σπουδή), un commandement (ἐντολή) et un bon sens leur permettant de jouir (ἀπολαύω) de la vie en commun (κοινωνία). Et (δέ) il existe dans ce lieu de sagesse (σοφία) un Archonte (ἄρχων) qui possède toute intelligence mauvaise, celui qui remplit son cœur de perversité et(?) de toute impiété (-ἀσεβής) **(60 vo. 2)** de l'Air (ἀήρ). Cependant (δέ), après(? avoir instruit ces esprits sur ce qui se passe sur?) la terre, il (l'Archonte) fit instruire leur cœur sur l'état de choses sous la terre. Il fit apparaître un plan (προαίρεσις) rempli de toutes les pratiques (πρᾶξις) de fourberie (πανουργία), lui qui ne laisse pas le monde (κόσμος) en paix. Aussi, il les (i. e. les hommes) força de s'écarter de leur propre nature (φύσις), d'abandonner Dieu et de ne plus le servir.

Et il mit du zèle (σπουδάζω) pour transformer tout (leur) égarement en une erreur (πλάνη) et les fit vivre plongés dans leurs péchés..... **(61 ro. 1)** vain.

Si vous voulez bien me croire (πιστεύω), je le vis, lui, le Diable, face à face. Je le fis apparaître devant moi par des offrandes (θυσία). Si vous tenez pour vraie ma parole, je le saluai (ἀσπάζω) bouche à bouche. Je lui parlai et il pensa à mon sujet que j'étais un des grands qui étaient devant lui. Il m'appela « Jeune homme doué qu'il est facile d'instruire », et, aussi, « Petit Iambrès digne de ma société (κοινωνία) ». Il m'aima et fit de moi son Archonte (ἄρχων) à la tête de tous les démons (δαιμόνιον) et de toutes les puissances (ἐξουσία); **(61 ro. 2)** après (δέ) toutes ces choses qu'il avait promises, (il dit) « Je t'aiderai par elles dans ta vie (βίος) », car j'étais très considéré par lui. Car (γάρ) il eut confiance dans l'escorte (τάξις) qui lui était soumise. Lorsque j'allais partir, il cria mon nom : « O très zélé Cyprien, sois un homme fort et persévérant en tout ce que tu fais ». Et (δέ) lorsqu'il se leva et me reconduisit, tous les Archontes (ἄρχων) furent consternés et se soumirent (ὑποτάσσομαι) à moi.

(61 vo. 1). Et (δέ) son apparence était semblable à une fleur de joie(?), et ornée de pierres précieuses (μαργαρίτης); il avait sur sa tête une couronne parsemée de ces mêmes pierres dont la lueur se répandait dans tout ce lieu (?). Et (δέ) son vêtement (στολή) rayonnait (si fort) que (ὥστε) l'endroit où il se tenait remuait.

Et (δέ) de nombreuses troupes (τάγμα), toutes différentes les

unes des autres, se dressaient près de son trône (θρόνος), en inclinant leurs têtes et leurs puissances (ἐνέργεια) devant lui, **(61 vo. 2)** en signe de soumission.

Mais c'est par une grande illusion qu'il produit ces choses, faisant luire la lumière en ce lieu et inspirant de la crainte à tous. Car il a créé lui aussi des images d'étoiles, d'arbres et d'êtres animés (ζῶον), tandis qu'il lutte contre la loi de Dieu et combat (πολεμεῖ) contre ses anges (ἄγγελος), croyant peut-être pouvoir induire ainsi en erreur (πλανάω) les hommes, comme s'il était Dieu..... et.....

... **(62 ro. 1)** Tout cela, ce sont des images illusoires (φαντασία), mais il s'enorgueillit à leur sujet quand il pense à elles; car, grâce à ces images, il crée aussi des hommes comme s'il (ὥστε) les amenait du néant à l'existence. C'est pourquoi les démons manifestent leur puissance au moyen de ces images (εἰκών). Mais (δὲ οὖν) comment peuvent-ils (1) prendre les formes (μορφή) de ces ombres si ce n'est (εἰ? μήτι) par les offrandes (θυσία)...

(62 ro. 2)... pour eux et leurs autres esprits (πνεῦμα), comme le lainage, la toile, les vêtements tissés (?), la teinture de pourpre, l'art (τέχνη-) de coudre (?) et les outils dont on se sert pour les fabriquer. Ils (les démons) s'en revêtent en se servant (χράομαι), comme de formes (μορφή), des ombres qui sont en ce lieu. C'est pour cela qu'il (le diable) réclame [...], jusqu'à une fourmi qu'on doit lui donner comme offrande (θυσία), et de l'eau, du lainage et des fruits (καρπός). Et (δέ) toutes les choses qui se trouvent sur la terre, il les réclame (αἰτέω) pour pouvoir, grâce à elles, se servir (χράομαι) **(62 vo. 1)** des ombres illusoires (-φαντασία). Comme ceux qui meurent et dont nous nous représentons la forme (μορφή) dans notre cœur, que nous voyons sans (ἀλλά) qu'ils se manifestent et à qui nous parlons, et qui nous répondent, — telle est aussi la façon d'agir du diable (διάβολος). Il façonne (τυπόω) les images (μορφή) qu'on lui présente en offrande (θυσία), et lui-même et les siens s'en revêtent. Il envoie de l'eau de pluie, mais (ἀλλά) elle n'est pas telle qu'on puisse la boire; il crée le feu, mais (ἀλλά) celui-ci ne peut ni donner une flamme ni brûler **(62 vo. 2)** en vérité. Il crée un poisson, mais (ἀλλά) on ne le mange pas. Il se revêt aussi des autres formes matérielles (ὕλη), et il se manifeste dans des villes (πόλις), dans des maisons, dans des pays (χώρα), dans des montagnes et dans des villages. Il prend aussi l'apparence des roses et des lis

(1) « Peuvent-ils » correction pour « pouvons-nous ».

dans l'air (ἀήρ), (1) (roses et lis) dont ils font le vêtement de leurs idoles, selon (? κατά) un vêtement illusoire (φαντασία). Les hommes qui l'adorent... ».

Lacune d'environ cinq lignes, puis commence le récit de la conversion proprement dite.

(1) *mp aèr* : littéralement « dans l'air » ou « de l'air ». Il est probable que cela se rapporte au sujet : le diable prend dans l'air l'apparence, etc...

ADDENDA

P. 231, *l.* 22. Rien n'échappait à Usener. Revenant, dans un article du *Rhein. Mus.* (XXXVI, 1871, 155 ss. = *Kl. Schr.*, II, 250 ss.) sur une scholie lucanienne (ad Luc. II 2 = *Commenta Lucani*, p. 484) : *Quod antiquissimus poeta adfirmat dicens « natura naturam vincit et dii deos »*, il l'a rapprochée déjà de notre formule alchimique, et il a montré que la source en est Néchepso, d'après Firm. Mat., *Math.*, IV 16 *sic et Necepso Aegyptii iustissimus imperator, optimus quoque astronomus per ipsos decanos omnia vitia valetudinesque collegit, ostendens quam valetudinem quis decanus efficeret, quia* una natura ab alia vincitur unusque deus ab altero, *ex contrariis ideo naturis contrariisque potestatibus omnium aegritudinum medelas divinae rationis magisteriis adinvenit.* On s'explique que le scholiaste fasse de Néchepso un *antiquissimus posta*, puisque ce roi d'Égypte était censé avoir vécu dans une antiquité fabuleuse : *poeta* le désignerait comme ποιητής = « faiseur d'or ». Usener cite encore d'autres emplois de la même formule, dans la magie, par exemple chez Marcellus (*ap.* J. Grimm, *Kleinere Schriften*, II 143) *venenum veneno vincitur*, et dans la gnose, v. g. *Acta Thomae*, p. 71. 8 Bonnet φάρμακα ἕτερα διαλύειν οἴδασιν ἕτερα φάρμακα.

P. 239, 3e *l.* (*du texte*) *avant la fin :* Stéphanos d'Alexandrie. — Sur ce philosophe, commentateur de Platon et d'Aristote (sur *de caelo*, *de interpretatione*), par ailleurs mathématicien et astronome, cf. l'importante étude de H. Usener, *De Stephano Alexandrino* (Diss. Bonn, 1880) = *Kl. Schr.*, III, pp. 247-322. Usener critique l'attribution à Stéphanos des neuf *Lectiones Chemicae* éditées par L. Ideler, *Phys. et med. Graec. min.*, II, 199 ss., de même qu'il lui retire l'*opusculum apotelesmaticum* que lui attribuent certains MSS. (cf. Usener, *l. c.*, 254-257 = écrits d'alchimie, 257 ss. = écrit astrologique, édité *ib.* 266 ss.).

P. 293 : Recettes avec figurine de Thoth-Hermès. — Cf. Apulée, *Apologia*, c. 61-65 avec le commentaire de P. Valette, *L'Apologie d'Apulée* (Paris, 1908), pp. 310 ss., qui reconnait dans cette statuette un « objet magique », qui « servait avec le concours de prières qui étaient de véritables incantations » (*l. c.*, p. 316). Valette assimile le Mercure d'Apulée à Hermès Trismégiste (p. 312) et note à bon droit que la statuette était en bois d'ébène, *Apol.* c. 61, cf. Valette, *l. c.*, p. 317 et, ici même, p. 290, n. 4. — F. J. Dölger, *Antike u. Christentum*, IV (1933), pp. 67-72, 277-279, compare la manière dont Apulée transporte partout avec lui une figurine d'Hermès avec le port d'une image divine, en guise d'amulette, pour se protéger en voyage.

ADDITIONS ET CORRECTIONS DE LA DEUXIÈME ÉDITION

P. 1. Sur le déclin du rationalisme, voir de fines remarques de F.-W. Walbank, *The Causes of Greek Decline*, *J. Hell. St.*, LXIV, 1944, 10 ss., en particulier 14 ss.

P. 7, l. 18. Lire « ce manque ».

P. 8, n. 1, l. 9. Lire « characteristic ».

P. 9, n. 1. Je ne comprends pas la querelle que me cherche M. B. Farrington (*J. Hell. St.*, LXV, 133) au sujet de Xen. *Mem.* I, 1, 9. M. F. observe : « The topic under discussion is the attitude of Socrates to the practice of consulting oracles, and we are told that Socrates thought it improper to consult an oracle about a technique within the range of man's competence to acquire, but quite proper to do so with regard to the outcome, which is beyond man's control. It is wrong to ask an oracle how to build a house or manage a farm, right to ask if the house will be struck by lightning or the farm be ravaged by storm. This is the clear sense of the passage. The whole context remains within the sphere of practical affairs... The Xenophontic passage, in fact, while it contains no reference to scientifie research, does contain a reminder that exactness in science is the product of practice and not of contemplation. » Bien sûr, et nous sommes d'accord. Mais il suffit de relire ma phrase : « Ou enfin l'on pouvait renoncer une bonne fois à tout effort de la raison pour se confier exclusivement à des inspirations surnaturelles et attendre d'une révélation divine ce qu'on obtenait autrefois par le patient labeur de la recherche », et l'on constate que j'ai cité ce texte (n. 1) pour établir une opposition non pas entre pratique expérimentale et spéculations théoriques dans la science, mais entre travail rationnel humain et recours à un oracle en vue d'obtenir une certaine fin. Thessalos, pour obtenir sa pilule, s'adresse à Asklépios : Socrate l'aurait cherchée dans son laboratoire à l'aide de calculs, mesures et poids. Le texte cité convient on ne peut mieux.

P. 12, n. 1. « Eine Ausnahme von der Ausnahme ist Lucrez » (P. Maas, lettre, 18 mai 1947).

P. 13, l. 19. Lire « à l'automne le gracieux Iacchos ». M. P. Maas (*l. c.*) m'a en effet convaincu qu'il faut adopter la correction de Ian ἀδρὸν Ἴακχον : « der Dionysos dieser Zeit ist der typische ἀδρός und der typische Herbst; und in der Variante des Orakels steht Dionysos ».

P. 15, l. 4. Lire : « et, au temps de Claude, les pythagoriciens... » — *Ib.*, n. 3 : Sur l'évolution de la légende de Pythagore, cf. toujours l'excellent article de Rohde, *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, *Rh. M.*, XXVI, 1871, 554 ss., XXVII, 1872, 23 ss. = *Kl. Schriften* (Tübingen, 1901), II, 102-172, en particulier 102-113.

P. 26, n. 2. « Le rapprochement des Éthiopiens et des Indiens, les premiers étant, au dire d'Apollonius de Tyane, une colonie des seconds, peut reposer sur une réalité. Le régime des moussons, dont la connaissance en Occident à partir du 1er siècle après Jésus-Christ a permis l'établissement des relations maritimes rapides et régulières de l'Empire romain avec l'Inde, a nécessairement été connu de longue date des riverains de l'Océan indien, d'où facilité d'importation ancienne, en Éthiopie et en Haute-Égypte, d'idées et de pratiques indiennes » (J. Filliozat, *J. As.*, 234, 1943/5, 352).

P. 27, n. 1. « Les colloques entre sages constituent un genre littéraire ancien et très répandu. Les dialogues des *Upaniṣad* (qui ont souvent lieu entre un roi et un sage) et ceux qui remplissent les textes canoniques bouddhiques sont innombrables. C'est d'après eux, bien plutôt qu'à la manière des écrits grecs similaires, qu'a été composé le *Milindapañha* pāli » (J. Filliozat).

P. 37, l. 26. « Le prestige de l'Inde n'est pas venu de ce qu'elle était « le paradis des fakirs » (lire : *yogin*) mais aussi de ce qu'elle possédait des sciences et des philosophies très développées et surtout de ce qu'elle fournissait les plus nombreux et les plus frappants exemples de la vie érémitique et monacale. Ces exemples étaient connus en Occident, cf. notamment Tertullien, cité p. 45, n. 2; ils contribuent à expliquer la recherche de la vie retirée dont il est question p. 31 et p. 32 » (J. Filliozat).

P. 38-39. Sur le début, ici résumé (« Dès sa plus tendre enfance... »), de la *Confessio Cypriani*, voir maintenant l'excellent article de M.-P. Nilsson, *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian*, *Harv. Theol. Rev.*, XL, 1947, 167-176.

P. 50, marge gauche en haut : lire 50 (au lieu de 62), et de même p. 62, lire 62 (au lieu de 50).

P. 55, n. 3, l. 2. : Lire : « cette ville de la... »

P. 71, l. 30 : « Fantaisies d'un humoriste » est sans doute exagéré, cf. G. Daux, *REG*, 1940, 120-121.

P. 73, l. 23. Pour τρισμέγιστος, il faut peut-être rappeler aussi la valeur religieuse du nombre trois, par exemple en Grèce, cf. E. Rhode, *Psyché*, tr. fr. p. 144, n. 2 et p. 547, n. 3 (G. Daux, *R. Ph.* 1948, 180).

P. 77, n. 1. Voir aussi P. W., XVI, 2160-2167, s. v. *Nechepso* (W. Kroll), en particulier, pour la date, 2163, 51 ss.

Pp. 81 ss. Dans un article sur les papyrus gnostiques coptes récemment découverts, *Vigiliae Christianae*, III, 1949, pp. 129 ss., M. J. Doresse écrit (p. 137) à propos de la version copte de cinq traités hermétiques (dont l'*Asclépius*) que contient le IX^e^ Volume : « découverte plusieurs fois capitale que celle de rédactions coptes de ces ouvrages mêlés à l'ensemble homogène des autres traités gnostiques, car il était admis que l'hermétisme, spécifiquement grec, n'avait pas de liens profonds avec la pensée égyptienne ou avec la gnose orientale, et qu'en outre les textes hermétiques n'auraient jamais été employés comme livres religieux ». Autant de confusions et d'inexactitudes. Si, dans la seconde partie de la phrase (« et qu'en outre... »), on me fait l'honneur de viser cet ouvrage, je n'ai pas dit que « les textes hermétiques n'ont jamais été employés comme livres *religieux* » (c'est moi qui souligne), car c'eût été, bien sûr, une absurdité. Tout au contraire, dès 1942 (ap. *REG*, reproduit *Rév. H. Tr.*, II, pp. 28 ss.), essayant de définir le logos hermétique d'enseignement, je le définissais comme l'instruction qu'un père (spirituel), en son privé, donne à ses fils spirituels. Et je parlais d'atmosphère de chapelle, de saint des saints. Mais j'ai dit aussi, et donné pour cela des raisons, qu'on ne pouvait guère rapporter l'ensemble de ces écrits à une Église hermétique (t. I, p. 81), ni les tenir pour les « liturgies » d'une confrérie de mystes (*ib.*, p. 84). En quoi la découverte de textes hermétiques coptes dans une jarre d'Égypte (*V. Ch.*, p. 130) infirme-t-elle ce jugement? Elle prouve simplement que certains milieux coptes étaient friands d'hermétisme. Les papyrus magiques nous l'avaient appris déjà. Au surplus, quand M. D. écrit (p. 138) : « Ainsi les précieux textes hermétiques dont l'emploi comme livres sacrés par les gnostiques sera, pour certains, une surprise », parle-t-il sérieusement? Croit-il apprendre aux spécialistes l'existence des *viri novi* d'Arnobe? On le renvoie au *Mémorial Lagrange* (1940). Et en quel sens prend-il

le mot « sacré »? Les textes hermétiques sont évidemment sacrés pour tous les lecteurs païens qui regardent le Trismégiste comme un dieu. Veut-il dire que ces *logoi* aient constitué la Bible d'une secte? Il faut encore distinguer. Ce qui me semblait improbable, et que je crois tel encore, c'est que les écrits hermétiques aient été composés par et pour une « secte hermétique » constituée en Église. Mais il est bien évident que ces écrits, une fois composés, ont pu servir de livres d'édification et à des individus et à des groupes, par exemple à cette secte gnostique de Haute Égypte dont M. D. affirme l'existence *(V. Ch.*, p. 138). Les *viri novi* d'Arnobe utilisaient Hermès à côté de Platon et de Numénius. Les Gnostiques de Plotin utilisaient toutes sortes d'Apocalypses du Pseudo-Zoroastre, de Zostrianos, etc. (Porph., *v. Plot.* 16). Cela prouve-t-il qu'il y ait eu une Église d'Hermès, une Église du Pseudo-Zoroastre?

Quant à la première partie de la phrase (« il était admis que... »), qui vise peut-être mon livre encore (p. 85) et Nock dans la Préface de l'édition Budé (I, p. II), je pose de nouveau la même question. En quoi l'existence de papyrus hermétiques coptes, à côté de textes gnostiques, prouve-t-elle que ces textes soient égyptiens, inspirés de « la pensée égyptienne » ou de « la gnose orientale »? M. D. prétendrait-il que ces textes coptes soient les originaux, les *Hermetica* grecs des copies? Et que veut-il dire par « pensée égyptienne »? Laquelle? De quel temps? Et qu'entend-il par cette formule « gnose orientale », si chère au public ignorant, si générale qu'elle en perd tout sens? Pour décider si, oui ou non, les textes hermétiques sont pénétrés de « pensée égygtienne », de « gnose orientale » ou de spéculations grecques, il n'est en somme qu'un moyen, celui qu'ont employé, jusqu'à ce jour, les vrais savants : l'analyse attentive de ces textes mêmes et la recherche patiente des sources possibles. On pourra discuter sans doute à ce sujet, mais le seul critère est là. L'accident, tout matériel, d'une version copte ne change rien à la chose.

Veut-on d'ailleurs, sur le fond du problème (« pensée égyptienne ») l'avis d'un ancien, qui pourtant ne se fait pas faute de céder à la mode de l' « orientalisme »? Jamblique, *de myst.*, p. 265. 13 P., écrit : « De fait, les livres qui passent pour être d'Hermès (1) contiennent bien l'antique doctrine de dieu Hermès (Thoth), *même s'ils usent souvent du langage des philosophes (grecs)* parce

(1) *Sc.* les *Hermetica* grecs. Jamblique fait allusion ici aux livres que Porphyre, dans la *Lettre à Anébon*, avait dit avoir lus : or Porphyre n'eût pu lire ni comprendre des livres hermétiques en langue égyptienne.

qu'ils ont été traduits de l'égyptien par des hommes non dépourvus de culture philosophique. » Qu'est-ce à dire, sinon, comme l'observe Scott (IV, p. 67), que, aux yeux de Jamblique lui-même, la terminologie des *Hermetica* grecs est celle de la philosophie grecque. Si Jamblique maintient le principe de la traduction, c'est en vertu d'un lieu commun que jai rappelé ici-même (pp. 85 ss., à propos de C. H. XVI 1 et 19 ss.).

P. 90, n. 1, ll. 15-16 : Au lieu de « je n'ai pu lire », lire « voir aussi, du même auteur..., en particulier pp. 6-32 (*Sympathie des Alls*) ».

P. 93, n. 3. Sur le microcosme = macrocosme, voir W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, *Nachr. Gött. Ges.* (Ph. Hist. Kl., N. F., II), 1936/8, 121 ss., Hild. Hommel, *Mikrokosmus*, *Rh. M.*, XCII, 1943, 56 ss. — Je n'ignore pas la thèse de l'origine iranienne de ces spéculations (cf. l'article de A. Götze, *Persische Weisheit in griechischem Gewande*, *Z. f. Ind. u. Iran.*, II, 1923, 60 ss., 167 ss., Reitzenstein-Schaeder, *Studien*, 6 ss.) et de leur influence prétendue sur le *de hebdomadibus*, mais j'attends encore des preuves formelles, cf. *R. Ph.*, XXI, 1947, 6 ss. — Parallèles indiens : cf. J. Filliozat, *J. As.*, *l. c.*, 353. — Parallèles arabes : M. Plessner (lettre, 14 janv. 1949) me signale *Ghâyat al-hakîm*, I 6 où l'on a chair = terre, os = montagnes, poils = végétation, veines = fleuves, organes intérieurs = mines. — Pour Hildegarde, cf. (avec Plessner) Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard v. Bingen*, Stud. Bibl. Warburg, XVI, 1930.

P. 103, l. 9, lire « coryphée ».

P. 108, n° 26, l. 1, lire « 6 MSS au moins, dont » — *Ib.*, ll. 10/11 : Le texte complet du *Liber Hermetis de alchimia* a été édité par R. Steele-D.-W. Singer, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* (Sect. of the Hist. of Med.), 1927, 485-501; recension de Plessner, *Der Islam*, XIX, 112 s. Intéressantes variantes d'un autre texte hermétique dans Thorndike, *Two more alch. Mss.*, *Speculum*, XII, 370 ss. (Plessner).

P. 115, n. 4. Voir aussi P. W., Suppl. B. VII, 116-124, s. v. *Dekane* (Gundel).

P. 121, n. 3. F. Cumont est parvenu à une conclusion analogue par la comparaison de ce chapitre du *L. H.* sur les Monomoirai avec les chapitres de Firmicus (*Mathesis* VIII) sur le même sujet. Ceux-ci en effet, d'après les faits historiques auxquels Firmicus fait allusion, remontent au milieu du IIe s. av. J.-C. Cf. F. Cumont, L'*Égypte des astrologues*, pp. 207-216.

P. 126, n. 4 et 6. Sur les rapports entre Nechepso-Pétosiris et Hermès, cf. aussi F. Boll, *Studien über Claudius Ptolemaeus* (*Jahrb. f. cl. Phil.*, Suppl. XXI, 1894), pp. 237-238, qui cite le papyrus Salt. de Londres (horoscope d'un certain Anubion né la première année du règne d'Antonin, 138 ap. J.-C.) : ἑπτὰ θεοί. σκεψάμενος ἀπὸ πολλῶν βίβλων ὡς παρεδόθη ἡμεῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων τοῦτ' ἐστιν Χαλδαϊκῶν κα[ὶ Πε]τόσιρις, μάλιστα δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεύς, ὥσπερ καὶ αὐτοὶ συνήδρευσαν(!) ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἑρμοῦ καὶ Ἀσκληπιοῦ ὅ<ς> ἐστιν Ἰμένθου υἱος Ἡεφέστου κατὰ τὸν δοθέντα μοι χρόνον ἐπὶ α' (ἔτος) Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου κτλ. = Riess, *Nech. et Pet. fragm.*, nº 6. = *Cat. Cod. Astr. Gr.*, VIII 4, 95, nº 121.

P. 130, n. 3, l. 2. Lire : « Deux textes analogues περὶ κατακλίσεως ont été édités *CCAG.*, I, pp. 118-124, V 1, pp. 186-187. »

Pp. 133-136. A propos de Proclus, *Sur l'art hiératique*, cf. Procl., *in Alc. pr.*, p. 69 Creuzer, cité dans Hopfner, *Offenbarungsz.*, I § 390 fin.

P. 150, n. 3. Lire « Nettesheim » : de même p. 168, n. 2, p. 169, l. 8, p. 175, l. 6 avant la fin, et Index, p. 417.

P. 156, l. 27. Le latin *investigabilis* comporte sans doute le sens négatif, d'où mon néologisme « investigable » pour rendre ἀνεξιχνίαστος. Malheureusement il est équivoque. Lire « inscrutable ».

Pp. 160 ss. *Plantes et pierres des XV étoiles fixes.* « Ich unterbreche die Reihenfolge, um auf die Traktate über die 5 Fixsterne (S. 160 ff.) zurückzukommen. Die von Ihnen zum Schluß angeführte Liste des Alfraganus ist offenbar die älteste oder eine der ältesten dieser Art. Der Verfasser lebt im 9. Jahrhundert; Masḫalla als Verfasser des von Delatte edierten Textes, der mir allerdings nicht zugänglich ist, ist mir nach Ihrer Anm. 4 S. 160 nicht sicher. Leider kann ich nicht feststellen, warum Alf. diese 15 Sterne für besonders bemerkenswert hält; ebensowenig ist mir die Natur der von Delambre aufgeführten « Varianten » (S. 185 f.) verständlich. Dagegen möchte ich mir erlauben, Sie auf eine weitere Liste von 15 Fixsternen aufmerksam zumachen, die mir in 2 Textzeugen vorliegt und mit der des Alf. fast identisch ist. Sie steht innerhalb eines ausführlichen Kapitels über die astrologische Bedeutung der Fixsterne in dem Buch *as-sirr al-maktûm fî mukhâṭabat an-nudjûm* (Das verborgene Geheimnis über die Anrede an die Sterne), das dem Theologen Fakhr ad-dîn ar-Râzî (gest. 606/1209) zugeschrieben wird, aber nach Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, *Suppl.*, I 923 f. u. 735 von dessen Zeitgenossen al-Ḥirâlî stammen soll. In meinem Besitz befindet sich eine genaue Inhaltsangabe des Werkes nach

der Berliner arab. Handschrift 5886, die von Ritter stammt, sowie ferner ein Auszug aus dem Werke von einem Autor des 18. Jahrhunderts namens al-Fullânî (? Brockelmann, *Suppl.*, II 494), gedruckt Kairo 1350 H. Ich bezeichne Ritters Auszug mit A, den gedruckten Text mit B. B beginnt sein Kapitel über die Naturen der Fixterne (Teil I, S. 148) damit, daß die Zahl der Fixsterne nur dem Schöpfer bekannt ist, daß jedoch die beobachteten in 3 Arten zerfallen, nämlich 1., 2. und 3. Größe. *Die Sterne erster Größe sind 15*, nämlich (astronom. Bestimmungen in Klammern von mir) :

I âkhir an-nahr, ein sehr heller Stern im Widder (alpha Eridani)
II al-dabarân, genannt Auge des Stiers (alpha)
III der leuchtende Stern am linken Fuß des Stiers (ohne Namen, Identität unsicher).
IV al-aiyûq, genannt der Zügelhalter, Zwillinge (alpha Aurigae)
V mankab al-djauzâ' al-aiman (alpha Orionis), Zwillinge
VI suhail, Zwillinge (alpha Argus)
VII ash-shi'râ al-yamânîya, Krebs (alpha Canis majoris)
VIII — ash-shâmîya (alpha Canis minoris)? Krebs
IX qalb al-asad (Cor Leonis), Löwe (alpha Leonis)
X der Stern auf dem Schwanz des Löwen, Löwe (Identität unsicher)
XI as-simâk ar-râmih, Wage (alpha Bootis)
XII — al-a'zal, Wage (alpha Virginis)
XIII Qentaurus, Wage (Centaurus ; alpha?)
XIV an-nisr al-waqi', Steinbock (alpha Lyrae)
XV fam al-hût, Wassermann (alpha Piscis austrini)

Ebenso lautet die Liste in A. Es fehlt mir augenblicklich an Zeit und an Büchern, um sie zu bearbeiten und zu Ihren Listen in Beziehung zu setzen; daher nur einige flüchtige Bemerkungen. Vor allem fällt auf, daß die Liste wirklich lauter Sterne enthält, die auch wir als Sterne 1. Größe bezeichnen, was bei der Liste des Hermes nicht der Fall ist. Eine Störung der Reihenfolge scheint auch in unserer Liste vorzuliegen ; läßt sie sich beheben, so hindert nichts, die unbenannten Sterne III und X mit Rigel und Altair gleichzusetzen. Das Fehlen von beta Centauri und alpha Crucis hat nichts Auffallendes ; und die größe von Antares ist umstritten. — In einigen Fällen sind dieselben Sterne gemeint wie in der Liste des Hermes, aber mit anderen Namen, z. B. Sirius (V Hermes, IV Alf., VII Râzî), Procyon (VI, VIII, VIII). Ich neige also mit Vorsicht

zu der Auffassung, daß die Zahl 15 sich aus der Anzahl der tatsächlich bekannten bzw. sichtbaren Sterne 1. Größe erklärt, daß diese Liste wahrscheinlich noch älter als Alf. ist und die Abweichungen bei Hermes und den verwandten Texten sekundär sein dürften, wobei Rücksichten auf auffallende Farben oder noch zu untersuchende astrologische Erwägungen eine Rolle gespielt haben könnten.

Sterne 2. Größe gibt es nach meiner Quelle 45, von denen aber für Talismanzwecke nur 11 brauchbar sind : die ersten beiden im Kleinen Bären, 3-8 im Großen Bären, 9 felt in B, Ritter hat die Liste von A nicht spezifiziert, 10 und 11 im Krebs.

P. 184, n. 1, l. 24. Lire « *The Religion of the Manichees.* »

P. 193, n. 1. Mettre des majuscules à *Biology*, *Bases*, *Aristotelician Biological System.*

Pp. 195 ss. « A propos des *Mirabilia*, il eût fallu citer aussi le VI^e^ livre de Lucrèce, dont l'influence me paraît avoir été considérable » (L. Robin).

P. 196, n. 2, l. 3. Lire 358 ss.

P. 197, n. 4. Sur Bolos et les écrits du Ps. Démocrite, voir aussi l'excellente notice de E. Oder dans *Beiträge zur Gesch. der Landwirtschaft bei den Griechen*, *Rh. M.*, XLV, 1890, 70-77 (à propos de Bolos comme source des *Geoponica*), et, en dernier lieu, W. Schmid, *Gesch. Gr. Lit.*, I 5, 1948, 341-347. — Δημοκρίτειος : de même Schmid, *l. c.*, p. 245, n. 11, p. 343, n. 4. — Date : environ 200 av. J.-C., Schmid, p. 245, n. 11 et p. 342, n. 1 (en tout cas entre Théophraste et Apollonios auteur de *Mirabilia*).

P. 198, l. 9. Χειρόκμητα (δυναμερά) : remèdes « faits à la main, artificiels », par opposition aux φυσικά (δυναμερά) : remèdes « naturels ». Non « opérations (chirurgicales) », par opposition aux médicaments (ainsi Schmid, p. 343, n. 4 : *Operationen* ~ *Arzneien*). Cf. Diels-Kranz, II^5^, 211 (n. ad 210, 14).

P. 199, l. 27. Lire « Bolos le Démocritéen. ».

P. 202, l. 19. « La pierre d'aigle était encore, il y a quelque cinquante ans, considérée en Normandie comme un remède contre les maladies des vaches. Il suffisait de la leur mettre sous le pied » (L. Robin).

P: 203, l. 13. « Le nom du prétendu roi de Perse Κυρανός recouvre-t-il celui de la « gloire royale » en avestique *hvarənah?* » (J. Filliozat).

P. 205, l. 11 et 322, ll. 12/3. « Le livre sur « stèle de fer » rappelle à la fois les piliers de fer fameux de l'Inde (surtout celui de Delhi qui porte une inscription Gupta) et le fait que Nāgārjuna,

connu comme médecin et alchimiste contemporain de Çātavāhana (cf. S. Lévi, *Kaniṣka et Sātavāhana*, *J. As.*, 1936, 103 ss.) au IIe siècle après Jésus-Christ, aurait gravé à Pāṭāliputra sur un pilier (*stambhe*) une formule médicale (cf. P. Cordier, *Quelques données nouvelles...*, Calcutta, 1899, p. 2, où Cordier rajeunit indûment, d'après un renseignement d'Al-Birūni que contredit le témoignage de Hiuan-tsang, l'alchimiste Nāgārjuna) » (J. Filliozat).

P. 217 ss. Quelques bonnes corrections (non pas toutes originales) sur le texte des *Alchimistes Grecs* par de Falco, *Athenaeum*, XXVI, 1948, 96 ss. (cf. mon c. r. dans *REG;* à paraître).

P. 225, n. 5. Sur les relations commerciales avec l'Inde, cf. en dernier lieu J. Filliozat, *R. Hist.*, pp. 1-29. Sur le commerce de la laque indienne, cf. E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928, 178 s. C'est à tort que (p. 225, ll. 5 ss.), sur la foi de L.S.J., s. v. λακχά, j'ai confondu la teinture indienne de laque proprement dite avec la teinture d'orcanette (ἄγχουσα). Cette plante à racine rouge, dont on tirait un fard, était connue à Athènes dès la fin du Ve siècle (sous la forme ἔγχουσα, Aristoph. *Lys.* 48, Xen. *Oecon.* 10, 2) et il est clair que si la λακχά des textes alchimiques ne désignait rien d'autre, on ne s'expliquerait plus l'apparition de ce nom nouveau et étranger. La λακχά doit désigner la teinture de gomme de laque (produite par un insecte) qui venait exclusivement des pays indiens et constituait une nouveauté par rapport à la teinture d'orcanette. Au surplus, comme l'observe M. Filliozat (*J. As.*, *l. c.*, 353), on ne saurait tirer, du seul mot λακχά, des conclusions trop précises sur la date : « Le nom de λακχά, « laque », emprunté au moyen-indien (*lakkha*), ne l'a pas été nécessairement après le Ier ou le IIe siècle de notre ère; le nom indien du poivre (*pippali*) se trouve déjà dans le traité hippocratique *Des maladies des femmes* (Littré, t. VIII, p. 394) sous la forme πέπερι (donnée comme perse; ce qui prouve simplement qu'elle était venue par l'Iran). D'autres noms indiens de produits ont aussi passé en grec dès le temps d'Hérodote (cf. σινδών, « toile », « indienne »).

P. 231, l. 22 ss. et n. 3. J'ai eu tort d'adopter, pour la formule ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, etc., l'interprétation de Diels « *Eine* Natur freut sich der andern », etc., comme s'il s'agissait de sympathies et d'antipathies entre des métaux *différents*. D'abord parce qu'il y a l'article. Ensuite, comme l'a marqué M. J. Bayet, *REL*, 1946, 370, parce qu'« un tel sens ne convient pas à la conclusion du § 7 de la *Prophétie d'Isis à son fils Horus* (p. 259) où il est

question de la génération du semblable par le semblable et de la naissance des monstres ». Le même savant ingénieusement propose : « *La* nature, *dans tel cas*, est charmée par *la* nature ; *dans tel cas*, en triomphe ; *dans tel cas*, la domine », et il ajoute : « L'apparente absurdité — évidemment voulue — de l'expression ne se résout que si l'on « remonte à l'état fluide, matière première » qui décèle les sympathies et antipathies des métaux (cf. p. 237) : cette matière première est *la* nature, et en contact, seule, avec *la* nature (des corps) révèle affinité, lutte ou supériorité ». Quoi qu'il en soit de l'exégèse, la traduction me semble bonne, et elle est confirmée par un texte de Pline où il est précisément question des pouvoirs occultes dans la nature, cf. *N. H.*, XXXII 1, 1 (éd. Littré) : *ventum est ad summa naturae exemplorumque, per rerum ordinem : et ipsum sponte sua occurrit immensum potentiae occultae documentum, ut prorsus nec aliud ultra quaeri debeat, nec par aut simile possit inveniri, ipsa se vincente natura, et quidem numerosis modis.* Suit l'exemple du petit poisson dit échénéis (*remora*) qui passe pour arrêter les navires, bien qu'ils soient poussés par les forces conjuguées des courants, des vents, des voiles et des rames (sur l'échénéis, voir aussi IX 41, 1). Ainsi donc la nature, dans le cas de l'échénéis, triomphe de la nature, dans le cas des vents et marées qui poussent le navire : ce qui peut faire dire et à Pline *ipsa se vincit natura* et à l'alchimiste, par une formule développée mais de sens identique, ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ.

P. 234, dern. ligne : « des présocratiques au Stagirite ». Ceci dit d'une manière un peu rapide. « Platon est plus proche du quantitativisme mécaniste de Démocrite, tandis qu'Aristote est un qualitativiste intégral » (L. Robin).

P. 243, n° 9. « Vgl. das Zitat in der *Turba philosophorum*, *Sermo* 53, und dazu Ruskas Kommentar, S. 240 » (Plessner).

P. 252, n° 36 « Das Olympiodor-Fragment, S. 252 Nr. 31, ist im Zusammenhang des ganzen Textes bei Ruska, *Turba Philosophorum*, S. 278, behandelt worden. Ich weiche allerdings von Ruskas negativer Bewertung des Textes vollkommen ab. Seine Darstellung der Lehren der Naturphilosophen läßt sich großenteils aus der echten Ueberlieferung belegen ; und mit der Gleichsetzung der Alchemisten mit diesen Naturphilosophen hat er das Thema angeschlagen, von dem die ersten neun *Sermones* der *Turba* nur eine andere Ausführung sind, wie ich in genauer Analyse in meinem Buch über die *Turba* bewiesen habe, das hoffentlich bald erscheinen wird » (Plessner).

P. 263, n. 2. « Les 28 *livres à Théosébie* répondent peut-être, non

aux 7 planètes quatre fois répétées, mais aux 28 constellations de l'écliptique qui servent souvent de zodiaque lunaire et qui sont surtout célèbres dans l'Inde (*nakṣatra*) et en Chine (*sieou*) mais ont été connues aussi chez les Iraniens et, tardivement, chez les Coptes et les Arabes. En effet, la connaissance de ces constellations ou mansions lunaires dans les milieux qui ont élaboré les textes hermétiques semble indiquée par l'allusion faite p. 297-298 (traduction d'une prière à l'Aiôn) aux « vingt-huit phases de la lune », où il ne peut guère s'agir en réalité de « phases » (à moins qu'il ne faille supposer que le nombre de 28 ne s'appliquait pas, dans le texte primitif, aux phases mais au produit des quatre phases par les 7 planètes dont il est question dans le contexte) » (Filliozat).

P. 264, n. 9. Ou εὖ εἶναι (Eisler, par lettre).

P. 266, § 7. Sera édité et traduit (avec corrections) dans le dernier volume d'*Hermès Trismégiste* (fragments divers) de la collection Budé, par A.-D. Nock (Harvard) et moi-même. — L. 21, lire « si cela passe pour bon ». L. 22 : « selon sa nature et son décret ».

P. 267, l. 4. Supprimer les crochets et lire : « Et il obéit à son Père (1), pénétrant à travers tout corps (2) »; — *Ib.*, n. 1, ll. 22/4 : supprimer « Je serais disposé... n'a que faire ici ».

P. 268, l. 3. Lire « Bitos (1), ainsi que le trois fois grand Platon, et l'infiniment grand Hermès, selon lequel Thoth s'interprète... ». — *Ib.*, n. 1, l. 3, après *Phil.* 18 b ss., ajouter : « et *Phèdre* 274 c. ss., cf. *supra*, p. 69 ».

P. 269, § 11. « Die Lehre, daß Adam aus allen vier Elementen geschaffen wurde (S. 268 f.), wird in der *Turba* im 8. *Sermo* in sonderbarer Weise entwickelt. Dort werden alle Geschöpfe aufgezählt und allen außer dem Menschen eine geringere Zahl als 4 Elemente zugewiesen. Ruska, S. 183, Anm. 1, zitiert die von Ihnen S. 268 Anm. 4 angeführte Olympiodoros-Stelle. Die gesamte Theorie habe ich aus hermetischen Schriften belegt, und zwar aus dem von Massignon S. 395 behandelten Ps. Balinas und aus der Rede der Isis an Horus, vgl. J. Kroll, *Lehren des H. Trism.*, 244, Anm. 3. » (Plessner).

P. 272, n. 7. Lire : τὸν μὲν ἄγειν κτλ.

P. 276, 1e col., l. 8/9 : « bien qu'il vît... ». — *Ib.*, n. 4, ll. 2/3, lire ἀποδιδόναι.

P. 277, n. 1. Sur les φίλοι, ajouter P. W., XX, 95 ss., s. v. *Philos* (Kortenbeutel), en particulier, pour les Lagides, 98-99.

P. 280, n. 5. Il s'agit bien du Mambrès de la tradition juive. S. Weinstock (*Cl. Quat.*, XLII, 1948, 41/3) a signalé qu'un manus-

crit. d'Oxford (Cromwellianus 12, XV/XVI^e siècle) porte le περὶ κατακλίσεως du Ps. Galien sous le titre Ἰμβρασίου Ἐφεσίου περὶ ἀρρώστων, et il conjecture à bon droit que cet Ἰμβράσιος est le même que notre Μεμβρῆς ou Μαμβρῆς. On notera que, chez Zosime, Mambrès donne à Salomon des recettes qui chassent les démons : or, dans la magie comme aussi bien dans les conceptions primitives, ce sont les démons qui, par leur présence dans le corps du malade, causent les maladies. Chasser les démons, c'est donc guérir. Je ne vois pas de raison pour supposer que l'Éphèse du man. d'Oxford soit une île du Nil (Weinstock, p. 43). Éphèse était un grand centre de magie, cf. *Act. Ap.* 19, 19 et les *Ephesia grammata.*

P. 300, l. 7. Lire « et qui se lève au Sud-Est ». L. 9, lire sans doute « Sarapis », cf. l. 11.

P. 301, l. 8. Lire « un renard, un cynocéphale ».

P. 305, l. 16. Lire « et venir à toi, pourvus de cinq rayons ». — *Ib.*, n. 2, l. 8, lire οἰκοῦσι.

P. 307, l. 8. Lire « les gardiens de l'axe ».

P. 313, n. 6. « Wohl ἐξηλασμένον » (P. Maas).

P. 314, l. 4. « καί μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή ist ein tadelloser iambischer Trimeter. Das passt zu *poeta* in den p. 424 erwähnten Lucanscholien; *poeta* = « faiseur d'or » scheint mir stilistisch unmöglich. Auch *natura naturam vincit et dii deos* war wohl in der Vorlage ein iambischer Senar » (P. Maas).

P. 322, n. 11 de la p. 321, ll. 4 ss. « Zu den Theorien über die vollkommene Natur möchte ich nur bemerken, dass Reitzenstein-Schaeder 113 f. zwei Texte durcheinander benutzt : das Stück S. 113 ist aus *Iṣtamaḥis*, S. 114 ff. aus *Iṣtamaṭis* » (Plessner).

P. 337, l. 17. Lire « représentent 5 + 20 », etc. « The ε of Ἕκτωρ must be evaluated as 5, not 50, and the system cannot be understood unless it is noted that there is no Greek letter to correspond with 9, 90 or 900. This error might have been avoided (à vrai dire, c'est un misprint!), if M. Festugière had been familiar with the Arabic version of this calculation in the *Secretum Secretorum*, where the numbers have been altered so that the units run from A (1) to T (9), the tens from Y (10) to Ṣ (90), and the hundreds from Q (100) to Z (900) » (A. T. Shillinglaw, *Mind*, 1946, 184-5).

Pp. 340 ss. J'ai eu tort d'accepter la correction Postumus proposée par Boll (*CCAG.*, VII, 171 ad l. 3) et Nau (*Patr. Syr.*, I 2, p. 1372, n. 1). Le ms. de Paris porte Δούστουμον Θύλασσον, celui de Berlin Σούστουμον Θάλασσον, et, comme le montre M. Levi della Vida (*Ricerche Religiose*, XVIII, 1947, 450-462), ce nom se retrouve sous

la forme altérée Stomathalassa dans un écrit arabe. On ne sait d'ailleurs rien sur ce disciple d'Apollonius, pas plus que sur un autre disciple, le mystérieux Artéfius de la littérature alchimique latine, cf. Levi d. Vida, *l. c.*, p. 354, n. 16.

Pp. 352-3. L'expression ὦ παῖ chez Platon introduirait plus souvent que je ne l'ai marqué un sermon, une leçon, une instruction morale, par exemple *Lois* VI, 772 e (G. Daux).

P. 362, l. 2. Supprimer l'appel de note après *Compte Final.*

P. 365. Corriger ainsi l'apparat : || 8 κυριχῶν A, corr. Ruelle. — ἐξάγην A, corr. Ruelle || 9 μὴ addidi. — κατάφορος A || 10 ἀπὸ τῶν Berthelot : ἀπιὼν A || 11 lacunam statui. — ταῖς δὲ καιριχαῖς A || 12 διὸ-καὶ] ὅτι ἐπεὶ καὶ A || 13 ἰδεῖν seclusi — ἐκδίδονταί A.

P. 367, 1re col., l. 12. Lire περιρρέμβου.

P. 369, l. 4. Supprimer l'appel de note et la note.

P. 370, l. 17. Lire : nos 452-461.

P. 371. Au dossier latin du *Martyre*, ajouter le *Sanctuarium* de B. Mombritius (cf. *Anal. Boll.*, XXIX, 442) qui est seul à contenir le texte complet de la Passion *BHL.* 2050.

Ib., dern. ligne. Supprimer la parenthèse et ajouter : Cf. V. Ryssel, *Der Urtext der Cypriansage*, *Arch. f. d. Stud. d. neueren Spr. u. Lit.*, CX, 1903, 273-311. Montre que le texte syriaque du *Martyre* est l'original, le texte grec étant une traduction du syriaque et la version arabe une traduction, non du syriaque, mais du texte grec. Suit, 280 ss., la traduction allemande du texte syriaque et de la version arabe.

P. 373. Au dossier grec des *Prières de Cyprien*, ajouter la recension *BHG.* 460 de l'*Oratio Cypriani.*

P. 374. Au dossier de la formule *Sator Arepo*, ajouter l. 12 : « F. Cumont, *Rendiconti*, etc., XIII, 1927, pp. 7 ss. » Puis corriger Id. en G. de Jerphanion, *A propos*, etc...

Ib., l. 16. Ajouter : « Id., *La voix des monuments* (Nlle Série, Rome-Paris, 1938), p. 39, n. 1; D. Atkinson, *The Sator-Formula and the Beginnings of Christianity*, *Bull. John Rylands Libr.*, XXII, 1938, pp. 419-434 (références p. 419, n. 1); E. L. Basset, *Cl. Phil.*, XL, 1945, p. 110; J. Carcopino, *Le christianisme secret du carré magique*, *Mus. Helveticum*, V, 1948, pp. 16-59.

P. 385, n. 2, l. 1. Lire *der Poetik des.* — L. 3, ouvrir la parenthèse avant =.

P. 419, Index Analytique, l. 1. Après 253, ajouter : 259,3.

P. 424, l. 11, lire *antiquissimus poeta* et corriger *poeta :* « faiseur d'or » d'après la note de P. Maas, *supra*, Add. à p. 314, *l.* 4.

CORRECTIONS AU T. II

Le corps des caractères grecs des notes étant usé chez l'imprimeur et ne pouvant être actuellement remplacé, il en est résulté des fautes inévitables du fait que je ne voyais pas nettement, sur les épreuves, ce qu'on avait imprimé. Je prie le lecteur d'excuser ces erreurs, dont je ne suis pas responsable.

P. 2, l. 5. Je n'ai pas cru devoir m'arrêter au problème, toujours discuté, de l'origine et du sens de Ποιμάνδρης. Voir en dernier lieu R. Marcus, *The Name « Poimandrēs »*, *J. of Near East Stud.*, VIII, 1949, 40 ss.

P. 88, l. 24. Lire « p. 301.18 ».

P. 172, n. 3. ὁ θνητὸς αἰὼν κτλ.. trimètre iambique (P. Maas).

Pp. 176 ss. Sur ce § 4, j'aurais dû citer l'importante étude de W. W. Tarn, *Alexander the Great* (Cambridge, 1948), II, pp. 399 ss., App. 25 *Brotherhood and Unity*, qui reprend et développe un précédent article du même auteur (cité *Rév. H. T.*, II, p. 187, n. 2). Pour le 1er point du § 4, pp. 176-187, cf. Tarn, *l. c.*, pp. 399-404; pour le 2e (rôle propre d'Alexandre), pp. 187-189, cf. Tarn, pp. 434-449; pour le 3e (entre Alexandre et Zénon), pp. 189-195 (p. 189, l. 3 écrire 3.), cf. Tarn, pp. 426-434.

Pp. 190 s. Sur la doctrine de l'οἰκειότης chez Théophraste, cf., outre l'ouvrage de Dirlmeier cité *Rév. H. T.*, II, p. 606 *(ad* 278.6), Tarn, *op. cit.*, pp. 427-429.

Pp. 191 s. Sur Alexarque, père de Cassandre et fondateur d'Ouranopolis, voir O. Weinreich, *Menekrates Zeus u. Salmoneus* (Tübinger Beiträge XVIII), 1933, pp. 12-18 et 108 ss., et, dans un sens assez différent, Tarn, *op. cit.*, pp. 429-434.

P. 243, l. 2 et n. 1. C'est à tort que j'ai cherché à défendre *uno* et le sens proposé est impossible. D'autre part il n'y a pas de raison de suspecter *Platone.* Biffer l. 2 « sur un point », supprimer l. 3 les crochets autour de « Platone »; et corriger ainsi la note 1 : « Les meilleurs manuscrits ont *a magistro* † *uno* † *Platone dissentiens.* Corrections diverses, dont aucune ne paraît décisive ».

P. 266, n. 1, l. 19. Ajouter : « Champ de Μνασέας à Cyrène, *Doc. ant.*

d. Africa Ital., II 2, p. 547.8 = L. Robert, *Rev. Phil.*, 1939, p. 162. »

P. 269, n. 3. Ajouter : « Jos., *c. Ap.*, II 169 ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης, ἅτε δὴ τὰ ἔργα παρέχων σύμφωνα τοῖς λόγοις, Phil., *v. Mos.*, I 6 (IV, p. 126.22 C. W.) τὰ φιλοσοφίας δόγματα διὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἔργων ἐπεδείκνυτο, λέγων μὲν οἷα ἐφρόνει, πράττων δὲ ἀκόλουθα τοῖς λεγομένοις εἰς ἁρμονίαν λόγου καὶ βίου, ἵν' οἷος ὁ λόγος τοιοῦτος ὁ βίος καὶ οἷος ὁ βίος τοιοῦτος ὁ λόγος ἐξετάζωνται, Jambl., *v. Pyth.* 176 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα τῆς πρὸς θεοὺς ὁσίας ἐχόμενα ἔργα διεπράξατο, σύμφωνον ἑαυτοῦ τὸν βίον τοῖς λόγοις ἐπιδεικνύων. La formule du décret est παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεὶς ἅπασιν, ἀκόλουθον ὄντα τοῖς λόγοις οἷς διελέγετο. »

Pp. 260 ss., sur le stoïcisme, je regrette de n'avoir pas connu à temps l'ouvrage fondamental de M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 vol., Göttingen, 1948.

Pp. 270 s., sur la *Politéia* de Zénon, cf. Tarn, *op. cit. (ad* p. 176 *supra)*, pp. 417-426. Dans le passage de Plutarque, ἡ... πολιτεία τοῦ Ζήνωνος signifierait non l'ouvrage intitulé πολιτεία, mais la Cité du Monde telle que la concevait Zénon, Tarn, p. 419. J'en doute.

P. 270, n. 2, sur le prétendu cosmopolitisme de Diogène, cf. Tarn, *op. cit.*, pp. 404-408.

Pp. 301-309, sur les « devoirs des rois » à l'âge hellénistique, cf. Tarn, *op. cit.*, pp. 403, 409-417 (promouvoir l'*homonoia*).

P. 311, n. 10. Je ne suis plus convaincu qu'il faille corriger γένος ἐσμέν en γενόμεσθ' et garder ensuite ἤχου. Le parallèle d'Aratos γένος εἰμέν garantit en quelque sorte γένος ἐσμέν. D'autre part ἤχου μίμημα est une expression bizarre pour désigner le langage. C'est là que doit être la faute, mais aucune des nombreuses corrections ne s'impose.

P. 317, l. 22. J'ai appris trop tard que l'imprimeur n'avait pas l'ο avec accent circonflexe. D'où la faute τόνδε (τῶνδε), vainement corrigée sur chaque épreuve. Averti plus tôt, je n'aurais pas conservé l'orthographe du v^e^ siècle. *Ib.*, l. 14 biffer διογενέες métriquement impossible.

P. 490, l. 22. Lire « du livre Λ des... »

P. 569, n. 2. Lire πᾶς ὁ οὐρανὸς κτλ.

P. 577, l. 11 à partir du bas. Après « tandis que » ajouter « votre intellect, ». N. 2, lire ἀπόλειψιν τοῦ θνητοῦ χρηματίζειν.

P. 609, l. 23. Lire « Préface, p. XIV ». — *Ib.*, l. 11 à partir du bas. Lire « ici pp. 83-86... ». L. 8 à partir du bas, lire : περὶ τὸ εἶναι.